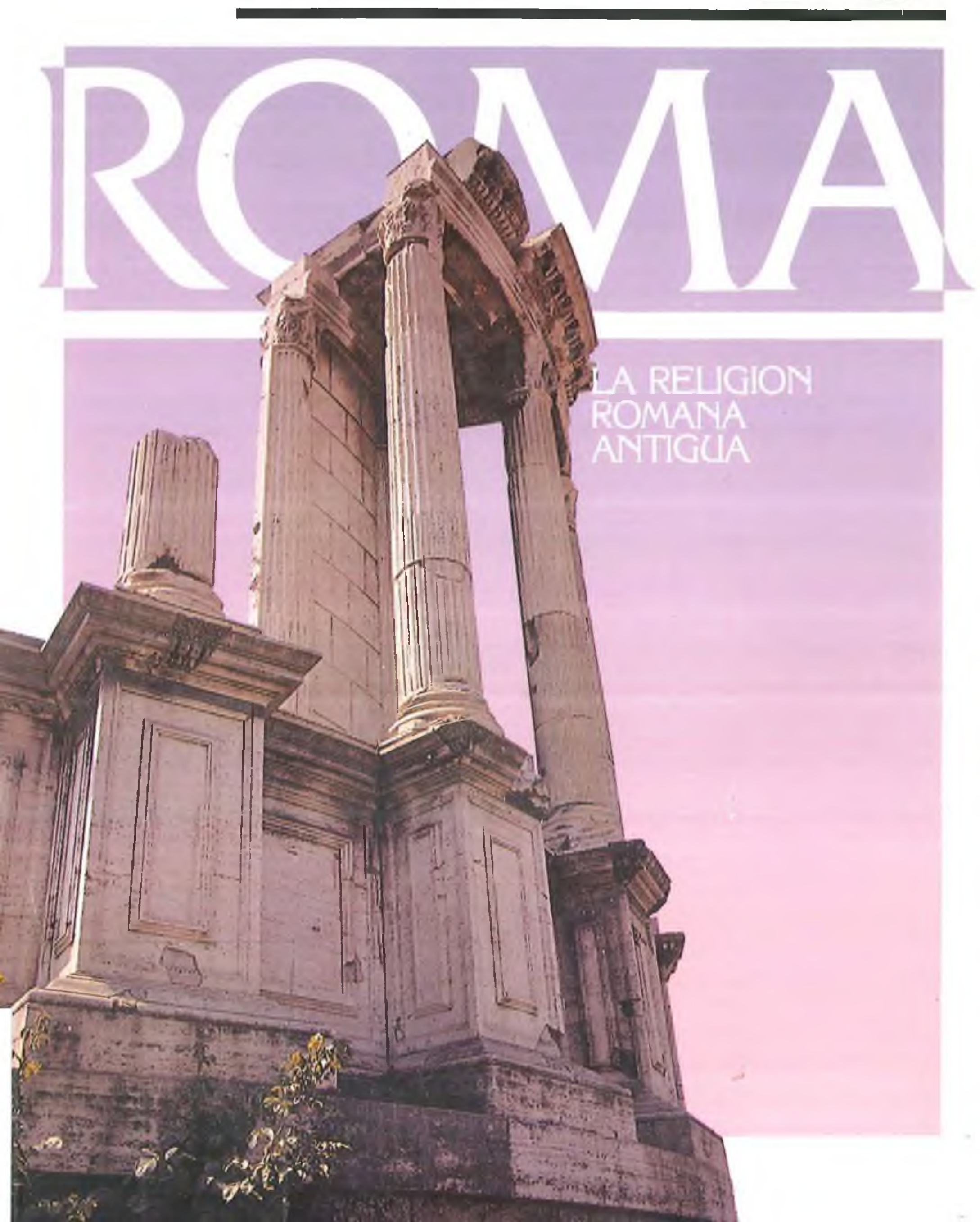
AKAL

HISTORIA DEL MVNDO ANTIGVO

46

ROMA



LA RELIGION ROMANA ANTIGUA



ROMA

Director de la obra:

Julio Mangas Manjarrés
(Catedrático de Historia Antigua
de la Universidad Complutense
de Madrid)

Diseño y maqueta:

Pedro Arjona

Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Madrid - España
Tels. 656 56 11 - 656 49 11
Fax: 656 49 95
Depósito Legal: M.25544-1990
ISBN: 84-7600 274-2 (Obra completa)
ISBN: 84-7600-490-7 (Tomo XLVI)
Impreso en GREFOL, S.A.
Pol. II - La Fuensanta
Móstoles (Madrid)
Printed in Spain

LA RELIGION ROMANA ANTIGUA

S. Montero



Indice

Introducción

El rasgo distintivo fundamental de la religión romana es, sin duda, su carácter político. La soberanía ejercida por el Estado sobre los asuntos religiosos se manifiesta en aspectos tales como la introducción de nuevas divinidades o en la organización de los colegios sacerdotales. Los *sacerdotes publici* controlaron las formas específicas de relación con los dioses y nunca —salvo los *flamines*— fueron sacerdotes de divinidades individuales: todos pertenecían a una misma clase dominante siendo su deber principal mantener la paz y la protección de las divinidades. Pero al mismo tiempo nada les impedía participar activamente en la vida política de la ciudad; Szemler, autor de una monografía sobre los sacerdocios romanos señala que con pocas excepciones todos los sacerdotes desempeñaron alguna magistratura.

Es preciso destacar la polémica que en los últimos meses ha abierto el historiador italiano A. Momigliano al criticar los rígidos esquemas sobre la tripartición funcional indoeuropea elaborados por G. Dumézil. Si bien es cierto que sería injusto rechazar en bloque su obra, la herencia indoeuropea de la religión romana contribuye muy poco a comprender la organización sacerdotal, la estructura del panteón o la realidad misma de los cultos en Roma. Existen aspectos como la dualidad patricio-plebeya o la política religiosa de la oligarquía senatorial que esclarecen mejor estos puntos.

Las recientes publicaciones de J.H.G.W. Liebeschuetz, A. Wardman y J. Scheid se apartan del planteamiento dumeziliano para centrarse en el carácter público, político del culto romano. La religión era utilizada para asegurar la buena marcha de la ciudad y su desarrollo, reforzando así el sentimiento de pertenencia a una misma comunidad. En cierta forma el elemento religioso, consustancial al elemento político, constituye una de las muchas caras de lo que llamamos *respublica* o *civitas*.

En esta misma orientación se inserta el presente trabajo. Existían, sin embargo, diversas formas de enfocarlo pero he preferido optar por un criterio cronológico que marque las transformaciones sufridas por la religión durante la República, en unos casos obedeciendo a un proceso de racionalismo y crítica, en otros a una adecuación a diferentes situaciones político-sociales. Esta elección descansa en el hecho de que la religión romana de comienzos de la República no es la misma que la de su último siglo como tampoco lo es antes que después de la segunda guerra púnica.

Estudiar la religión romana en conjunto desde diversos puntos de vista, como si se tratara de un todo orgánico me parece, pese a su conservadurismo, cuando menos peligroso. La religión romana se caracterizó por ser una religión social practicada, como dice Scheid, por el hombre en cuanto miembro de una comunidad y no en cuanto individuo; y no debemos olvidar que dicha colectividad estuvo en Roma sometida, a lo largo de los cinco siglos republicanos, a profundos cambios y transformaciones.

I. De la creación del *Rex Sacrorum* a la Lex Ogulnia

La transición de la monarquía a la *libera civitas* no supuso —como en otros ámbitos— una ruptura en la religión romana.

Así parece demostrarlo ante todo la figura del *rex sacrorum,* que desempeñó las funciones religiosas en manos anteriormente de los monarcas. Es probable que los *patres* se sirviesen de instituciones ajenas para sustituir al rey en las funciones sacerdotales, puesto que ciudades como Lanuvio, Túsculo o Velitrae conocían ya un *rex sacrorum.*

Este sacerdocio vitalicio atendía los cultos de la Regia —reconstruida según F. Brown a finales del siglo VI a.C.—, anunciaba el calendario ante los comicios, ofrecía sacrificios a Jano, participaba en las *Consualia* del 15 de diciembre y presidía los *comitia calata.* El *rex sacrorum* fue el único sacerdocio excluido de toda magistratura, sin duda para que con su prestigio no interfiriese en la vida política.

Por el contrario, al *pontifex maximus* le correspondió la parte más activa de la condición religiosa de los antiguos reyes. Algunas de sus competencias eran importantes en la esfera legal y política del Estado romano. Era su deber informar de una *adrogatio* en los comitia calata, tenía el derecho de *multa* y tanto las vírgenes vestales —elegidas por él— como los sacerdotes estaban sometidos a su autoridad.

Sobre el enfrentamiento entre ambos sacerdocios se ha escrito mucho sin que aún se haya logrado alcanzar criterios unánimes. K. Latte llegó a hablar de una «revolución pontifical» en el siglo III a.C. que vació las prerrogativas del *rex sacrorum.* Es posible que el *rex sacrorum* haya sido la cabeza del culto público desde el establecimiento de la República; Festo (198 L) le sitúa en el primer lugar de la jerarquía religiosa, mientras el pontífice máximo ocupa el quinto, tras los *flamines maiores.* Pero con el tiempo acabó perdiendo su preeminencia a causa de la limitación de sus funciones y, según Szemler, porque los *pontífices maximi* satisfacieron durante la segunda guerra púnica (aunque bien pudo ser antes) nuevas demandas religiosas del pueblo.

En cualquier caso, al margen del rango jerárquico, ocupado por ambos, es difícil que entre el *rex sacrorum* y el *pontifex maximus* haya existido un enfrentamiento abierto cuando a los sacerdocios se exigía entonces la pertenencia a la clase patricia y por tanto los cargos quedaron en manos del grupo de *gentes* que asumió la dirección del nuevo estado romano. Aunque Mommsen afirmó que se trataba de una manipulación, es significativo el

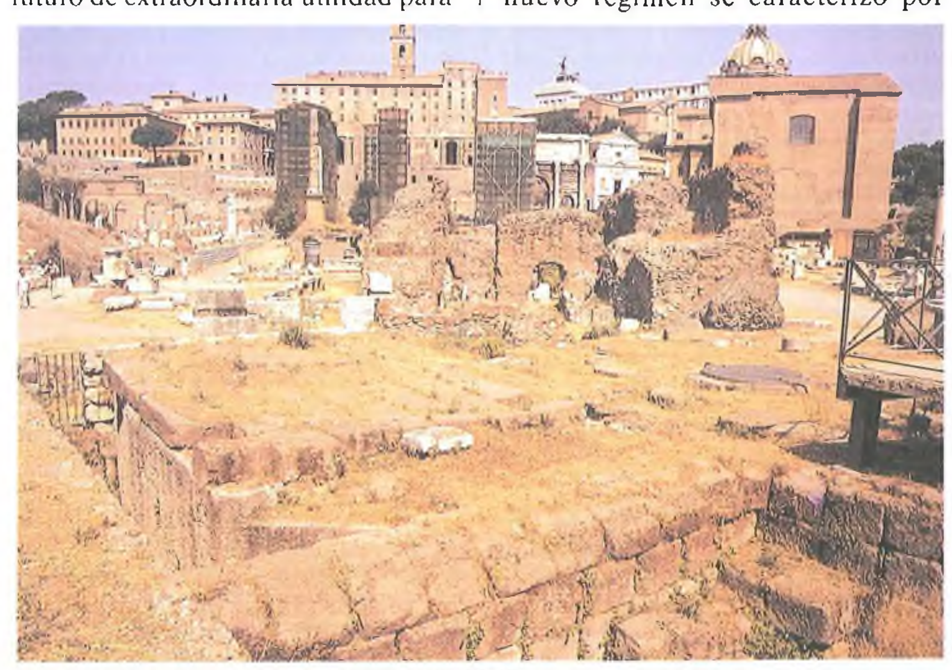
hecho de que la *gens* de los *Papirii* presumiera a fines de la República, de haber ocupado dos de sus miembros los primeros cargos de *rex sacrorum* y *pontifex maximus.*

Tampoco hubo una interrupción en el desarrollo de la ciudad y sus edificios religiosos. Algunos templos que comenzaron a ser construidos bajo la dinastía «etrusca» fueron inaugurados en los primeros años de la República. El más conocido es el santuario tripartito de Júpiter Capitolino, cuya apertura al culto público tuvo lugar, según la tradición, tras la expulsión de los reyes, bajo el consulado de M. Horacio Pulvillo. El más importante templo etrusco de la ciudad continuó siendo el centro religioso bajo la República. Se introdujeron en él, sin embargo, algunas novedades: en el muro de la *cella de Minerva* fue colocada la placa sobre la que estaba escrita una ley por la cual el *praetor maximus* debía fijar un clavo (*clavum pangere*) en los idus de septiembre, símbolo del año; este rito de origen mágico será en el futuro de extraordinaria utilidad para establecer la cronología romana.

También el templo de Saturno fue comenzado por el último de los reyes etruscos para sustituir un antiguo altar, cuya fundación se atribuía a los compañeros de Hércules, en la parte occidental del Foro. Pero, como en el caso del Capitolio, el soberano etrusco no pudo ver concluidas las obras del santuario que fue dedicado en el 497 por el dictador T. Larcio. El dios, que se confundirá pronto con el griego Kronos, hijo de Urano y de Gea, dueño del mundo antes de ser destronado por Zeus, tuvo en la República gran importancia por conservarse en su nuevo templo, próximo a la Curia, los archivos y el tesoro público *(aerarium)* y por la popularidad de sus fiestas, las Saturnales, que institucionalizadas en el 217 eran celebradas el 17 de diciembre.

1. El dualismo religioso

Pero junto a esta continuidad, la religión romana de los comienzos del nuevo régimen se caracterizó por



La Regia.

quedar sometida a la rivalidad entre patricios y plebeyos. La desigualdad de los plebeyos en el ámbito político, económico y social se hizo sentir también en el de los derechos religiosos. Al menos hasta mediados del siglo IV a.C., los dioses y ceremonias del Estado tendrán, como dice Bayet, tanto color patricio como color plebeyo.

La desigualdad se manifiesta en diversos aspectos. Ante todo, en el hecho de que en la práctica sólos los patricios accedían a los cargos sacerdotales. Los plebeyos tendrán que esperar a la promulgación de la *lex Ogulnia* (300 a.C.) para que se les reconozca también este derecho respecto a la *maxima sacerdotia.*

Los patricios usaron argumentos religiosos durante el enfrentamiento de los órdenes. La pretensión plebeya de alcanzar el consulado era neutralizada por las familias patricias con el argumento de que sólo ellos estaban cualificados para comunicar con los dioses a través de los auspicios; la religión era usada, pues, para mantener las exigencias patricias desde los comienzos de la lucha política. Con mayor motivo aún, al serles rehusado el derecho de los auspicios —que aún a fines del siglo III a.C. seguían siendo sospechosos— se les impidió el acceso a los cargos sacerdotales.

Al mismo tiempo fueron surgiendo dioses y cultos ligados tanto a los patricios como a la plebe. Todos tendrán acogida en templos que se construyen a un ritmo trepidante en el primer cuarto del siglo V a.C. La analística nos informa de las sucesivas construcciones y dedicaciones de los templos de Saturno (497 a.C.), Mercurio (495), de la tríada de Ceres, Liber, Libera (493) y de Cástor (484). Sin embargo el trato dispensado a las divinidades no fue el mismo para todas: mientras las de los patricios —la tríada capitolina o Cástor —eran acogidas dentro del *pomerium*, las ligadas a la plebe —Mercurio o la tríada agraria— tuvieron sus santuarios fuera del recinto sacro. Después de este período la construcción de nuevos santuarios declina sensiblemente, pues antes de finalizar este siglo sólo Dius Fidius y Apolo fueron acogidos en Roma, el primero en el 466 y el segundo en el 431.

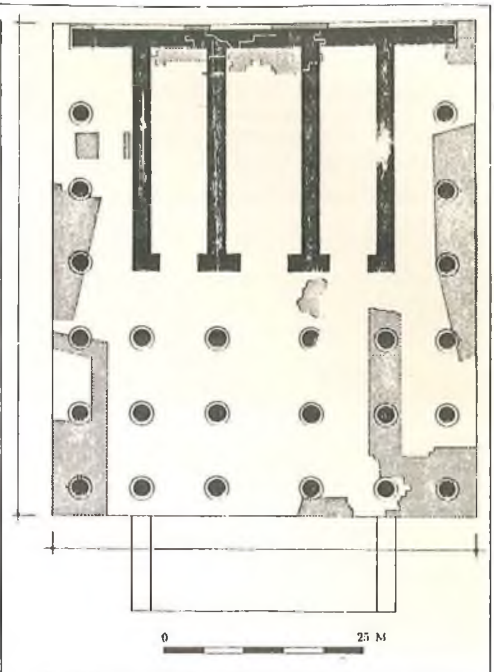
La plebe constituyó pues frente al patriciado una comunidad religiosa cuyo centro fue sin duda el templo de la tríada agraria. Consagrado sobre el Aventino en el 493 a Ceres, Liber y Libera su culto quedó inmediatamente ligado a los intereses plebeyos. Ceres fue la divinidad agraria más importante de Roma, confundida frecuentemente con Tellus, la Tierra; Liber y Libera forman una pareja, uniendo el elemento masculino y femenino, que favorece la fecundidad animal y humana. Las tres divinidades con funciones y atributos parecidos, fueron agrupadas en el 493 en su nuevo templo, verdadero centro político de la plebe. J. Heurgon señaló con acierto que el santuario de esta tríada quedó constituido «a imagen y semejanza de la tríada capitolina». La oposición y la similitud entre ambas sólo se comprende, efectivamente, en el contexto de las luchas políticas de la época.

Pero de los orígenes de este culto no todo permanece completamente claro. Según narra Dionisio de Halicarnaso (VI, 17), el dictador A. Postumio, vencedor de la batalla del Lago Regilo (499 a.C.) donde los romanos derrotaron al ejército de la liga latina, votó la construcción de un santuario a la tríada en el caso de que cesara una grave epidemia que asolaba el campo. La epidemia cesó y Postumio ordenó su construcción; tres años más tarde fue consagrado por el cónsul Sp. Cassio en la pendiente del Aventino. En opinión de Richard el voto de Postumio nada tiene de contradictorio pese a que años más tarde prometiese otro santuario al dios de la caballería patricia, Castor; la nece-

sidad en la que se encontraban los dirigentes de la ciudad de apaciguar la agitación de la plebe, explica los esfuerzos por concluir ambos templos.

El propio Richard considera probable la consulta por parte de Postumio de los libros sibilinos, como afirma la tradición, pues bajo la forma que asume a partir del 493 el culto rendido a estas divinidades agrarias lleva la marca de las influencias meridionales. También H. Le Bonniec ha demostrado que la tríada del Aventino debe interpretarse en el cuadro de las relaciones que unían a Roma con las ciudades de la Magna Grecia. Plinio (*NH*, XXXV, 154) sostiene que la decoración fue realizada por dos artistas griegos, Damophilos y Gorgassos, que fueron a la vez modeladores y pintores. Todo ello no descarta una probable mediación etrusca en la importación del culto, perceptible, por ejemplo, en la asociación de los dioses.

En el santuario se guardaron los archivos y el tesoro de la plebe y de él nació la figura del edil. La etimología del término *edilis* sugiere una relación directa y estrecha con *aedes*; numerosos autores han propuesto ver en el *aedilis* el «guardián» del templo de Ceres. La historia de la edilidad plebeya es inseparable del *aedes Cereris*, pero esto no autoriza a atribuir a los ediles funciones sacerdotales. Para ello ya existía el sacerdote de Ceres, un *flamen Cerialis*, que pertenece al grupo de los *flamines minores*, reclutado probablemente de la plebe. Los ediles son, pues, administradores de Ceres, conservadores de los archivos depositados en él y del texto de los *plebiscita*. Según Dionisio de Halicarnaso (VI, 90, 2) también tuvieron responsabilidades en la *annona*. En virtud de sus derechos de policía, ya en plena época republicana, los ediles podían imponer multas a aquéllos que contravenían el reglamento que debían aplicar y hacer respetar, siendo el montante de estas multas destinado con frecuencia al santuario plebeyo.



Templo de Júpiter Capitolino: alzado y planta.

La fundación del *aedes Mercurii* corresponde a la adopción de un culto inédito en Roma, el único culto original y nuevo de los dedicados a comienzos del siglo V. Mercurio era la transposición latina de Hermes y, por tanto, el primer dios propiamente griego, según Combet-Farnoux, aceptado oficialmente por la ciudad. Su nombre, de *merx*, mercancía, y su vocación plebeya manifestada en la fábula de la dedicación del templo, expresan bien claramente el tipo de actividades bajo su protección.

La dedicación del templo es inseparable de un período de crisis, como queda reflejado por la tradición. En torno al 495 a.C., tras la expulsión de los Tarquinios, la guerra latina, la escasez agrícola, la agitación plebeya previa a la institución del tribunado de la plebe, perturbaron gravemente las corrientes de cambios y transacciones provocando un declive comercial. La disminución de las activida-

des económicas agravó el problema del endeudamiento de artesanos y comerciantes. Esta profunda crisis explica la fundación del *aedes Mercurii*, dada su calidad de protector de las actividades mercantiles, de la misma manera que el *aedes Cereris* fue consecuencia de un largo período de escasez agrícola.

En cualquier caso esta situación no debió ser duradera y no supuso, como advierte el propio Combet-Farnoux, un repliegue de Roma de cara al exterior. Al quedar el mundo mercantil, a comienzos del siglo V, bajo la protección del dios griego quedaría confirmada la continuidad de los contactos con el exterior.

Hermes, bajo el nombre de Mercurio, fue honrado particularmente como dios fundador y promotor de los cambios mercantiles. Al tratarse de una divinidad extranjera —la primera recibida oficialmente en los *sacra publica*— se añadió a su santuario un *collegium* de carácter sacerdotal para el servicio de su culto. Su santuario, fuera del *pomerium*, quedó emplazado detrás de la puerta Capena como correspondía a un dios de los intercambios exteriores.

Frente a estos cultos, ligados en los primeros años de la República a la plebe, el patriciado encontró en Cástor su protector. La introducción de los Dióscuros en Roma plantea problemas aún no plenamente resueltos. Según el relato de Dionisio de Halicarnaso —que se separa del de Livio— el dictador Postumio vio intervenir en un momento crítico de la batalla del Lago Regilo, dos jinetes excepcionalmente bellos montados sobre corceles blancos y revestidos de clámides purpúreas (VI,13,1). El día mismo de la victoria los dos jinetes aparecieron en el Foro romano; mientras abrevaban sus caballos en la fuente del *lacus Iuturnae*, cerca del templo de Vesta, anunciaron el triunfo romano y después desaparecieron. Esta teofanía es comparable a la que recoge la tradición griega con motivo de la batalla de la Sagra, poco antes del año 500 a.C., que enfrentó a Crotona y Locres. Los gemelos combatieron junto a los locrios contribuyendo decisivamente a la derrota de los crotoniatas. La noticia llegó también a Esparta, Atenas y Corinto. (Just. *Ep.* XX, 3).

En el año 484 a.C. se consagró a Cástor el templo votado por Postumio en la batalla del 499. Sólo a Cástor —como confirma también la epigrafía latina que menciona un *aedis Castoris*— por ser éste campeón de los concursos hípicos. El caballo constituía un símbolo de prestigio social y fue por ello adoptado por la clase privilegiada: Cástor pasó a ser así patrón de los *equites* patricios.

Cada año, el 15 de julio, una fiesta ritual, la *transvectio equitum*, rememoraba el combate del Lago Regilo. Montados con los Dióscuros, sobre caballos blancos, vestidos de púrpura y coronados de olivo, los caballeros romanos, partiendo de Porta Latina penetraban en Roma pasando por el Foro —ante el templo de Cástor— y por el Capitolio —ante el de Júpiter— para descender luego al Circo donde se celebraban juegos ecuestres (DH VI,13,4).

Pero la arqueología ha contribuido también a esclarecer el oscuro origen del culto de los Dioscuros en Roma al hallar en *Pratica di Mare*, la antigua Lavinium, cerca del altar VIII, una lámina de bronce datada por F.Castagnoli a fines del s.VI a.C. con la inscripción CASTOREI PODLOUQUEIQUE/QUROIS. Podemos considerarla como la más antigua prueba material de la asimilación en el Lacio de influencias religiosas helénicas. La presencia de comerciantes o artesanos griegos en Lavinium verdadero centro religioso del Lacio no sorprende, pues ya desde el s.VII trabajaban en los talleres cerámicos de Roma o Vulci. Desde Lavinium los dioses ganaron el conjunto del Lacio donde sus nombres,



Fuente Juturna.

Inscripción de Cástor y Pollux.

su contenido religioso y sus atribuciones fueron rápidamente asimiladas. Es posible que, durante las luchas por establecer la hegemonía en el Lacio, el culto fuese arrancado a los latinos e introducido en Roma.

Esta antigua presencia de los héroes griegos en la región lacial, explica la construcción del templo de Cástor en pleno Foro y no fuera del *pomerium*, puesto que no se trataba de una divinidad extranjera. La preeminencia de Cástor sobre su hermano obliga a designar a los gemelos como los Castores y el templo del Foro como el *aedes Castoris;* su privilegiada situación topográfica revela la importancia de su culto.

2. Religión y legislación

La tradición da noticia de unas *leges sacratae*, anteriores a las XII Tablas, aprobadas por la plebe en su primera secesión al monte sacro con el fin de organizarse como fuerza política dentro de la *civitas*. Una de estas leyes —que Altheim descubrió entre los usos itálicos— instituyó a los tribunos. Impotente para hacer valer sus reivindicaciones por via legal, la plebe se dio a sí misma un derecho, no sancionado inicialmente por el Estado, para salvaguardar sus propios intereses políticos. La plebe prestaba un juramento militar en virtud del cual se declaraba *sacer* a cualquiera que atentase contra su inviolabilidad y, como consecuencia de ello, trató de asegurar el funcionamiento regular de sus asambleas, castigando a quienes trataran de interrumpirlas.

Según Livio (III,55,7), el contenido de una de estas leyes figuraba entre las *Valeriae-Horatiae* del 449. Aunque la veracidad de esta tradición es muy dudosa sabemos que quedó establecido que quien atentase contra los tribunos de la plebe o los ediles fuese *Iovi sacrum;* el reo debía morir y sus bienes consagrados a Ceres, Liber y Libera. De esta manera la *lex sacrata* que, según J. Heurgon, nació como una reacción de desesperanza, fue confirmada por una ley de Estado.

La ley de las XII Tablas, la labor legislativa de los decemviros realizada durante los años 451 y 450 e inscrita en el Foro sobre láminas de bronce, también se ocupó de regular algunos aspectos religiosos. Las leyes relacionaban con cierto detalle las obligaciones confiadas a los expertos religiosos: presentar a las divinidades parte de la cosecha antes de ser consumida por los seres humanos, establecer la fecha de las fiestas, fijar la celebración de determinados ritos, individuar los gustos y las preferencias de los dioses en cuanto al tipo de víctimas sacrificiales, etc. (Cic.*Leg.*II,8-20). Pero también establecían la prohibición de incinerar o sepultar a los muertos en el interior de la ciudad —obligando por tanto a alejar las sepulturas— y limitaban el lujo excesivo en las ceremonias fúnebres.

Sin embargo, la labor más importante de los decemviros fue, como tantas veces ha sido observado, reemplazar el derecho consuetudinario por uno escrito. En general, las leyes estaban sólo inscritas en el *mos maiorum* y se aplicaban en virtud de un procedimiento cuyos secretos guardaban ce-

losamente los pontífices y magistrados. Esta labor de coordinación y sistematización que facilitara la igualdad ante la ley supuso probablemente un cierto enfrentamiento con la esfera de lo religioso. De aquí que Heurgon haya señalado que la gran aportación de los decemviros fue la secularización del derecho —los comienzos, diríamos mejor— renunciando al *fas* en beneficio del *ius* con lo que esto suponía: la interpretación y conservación del derecho escapará, poco a poco, de las manos de los pontífices patricios.

3. *Pietas* plebeya y *pietas* patricia

En el clima de dura lucha política entre patricios y plebeyos, tuvo lugar en el 390 o 386 la invasión gala, de notables consecuencias para la religión romana.

Este acontecimiento fue una magnífica ocasión para que la plebe, enfrentada religiosamente a los patricios, demostrara también su *pietas*. El plebeyo L. Albino distinguiendo, dice Livio (V,40,9), las cosas divinas de las humanas, acogió en su carro a las vírgenes vestales con los objetos sagrados para transportarlas a Caere. De esta manera la integridad de los *sacra* quedó garantizada y perpetuado fuera de la ciudad el *ritus patrius*.

Los patricios no se comportaron menos heróicamente. Durante el asedio de la ciudad por los galos, los magistrados más ancianos esperaron la muerte en el Foro sentados con sus insignias; según dice Livio (V,41), el pontífice máximo M. Fabio les dictó la fórmula de la *devotio* en virtud de la cual se consagraban con el enemigo a los dioses infernales. La población, en conjunto, se concentró en el Capitolio logrando defender el templo de la ciudad.

En estos años destaca la personalidad de Camilo quien había logrado adueñarse de la ciudad etrusca de Veyes, muy próxima a Roma, en el 396, gracias a la *evocatio* de la diosa etrusca Uni; el dictador prometió primero al Apolo délfico la décima parte del botín y dirigiéndose a la diosa la exhortó a abandonar la ciudad etrusca y a establecerse, a cambio, en Roma. Como consecuencia de este rito —practicado todavía por Escipión Emiliano ante Cartago— la ciudad de Veyes quedó privada de su protección espiritual y el ejército romano pudo apoderarse de ella.

Después M. Furio Camilo celebró en Roma el primer triunfo desde la monarquía: subió al Capitolio en una cuádriga tirada por caballos blancos, con la *toga picta* y la corona real, ostentando, como dice Livio, los mismos ornamentos que Júpiter O.M., cuyo poder y funciones cósmicas asumía el triunfador.

Pero Camilo fue condenado al exilio por haber «olvidado» pagar a Apolo el diezmo prometido durante el asedio de Veyes, viéndose así obligado a alejarse largo tiempo de Roma. Es extraño que un hombre que actuó siempre observando escrupulosamente los ritos y a quien los analistas presentaron por su bravura y piedad como ejemplo de las virtudes romanas, haya podido «olvidar» el cumplimiento de un voto. Algunos autores, como M. Meslin, se han preguntado si el exilio no obedece más bien a un conflicto entre la ley religiosa y las necesidades de la vida política. El triunfo que Camilo celebra después de su victoria fue considerado por muchos como un exceso, un acto desmesurado por el que se acercaba a un dios. La figura de Camilo ilumina las dificultades de aquella época para resolver el enfrentamiento entre la vida política y la religiosa que los decemviros abordaron también.

El dictador reapareció durante la invasión gala de Roma, logrando cuando la ciudad había sido tomada e incendiada, batir al invasor y restable-

cer el orden. En un vibrante discurso recogido por Livio se mostró contrario al deseo de la plebe de transferir la ciudad a Veyes y partidario de seguir ligado al suelo consagrado de la ciudad. Su posición fue respaldada por el milagroso descubrimiento del *lituus* con el cual Rómulo había trazado el *templum* original. Cuando Camilo se transforma así, como tantas veces se ha dicho, en el segundo fundador de Roma.

4. El problema de la helenización

G. Dumézil considera que la historia de los dos primeros siglos de la República significó una larga pausa en la pacífica invasión de los dioses griegos. Roma, en este período, trató según él de apropiarse exclusivamente de las divinidades del Lacio y de Etruria mediante el rito de evocatio o la asimilación; la fundación del templo de Apolo, en el 431, fue el único elemento de impronta griega.

Es cierto que Roma se apodera, sobre todo a medida que progresan sus conquistas, de las divinidades de otras ciudades vecinas; los casos de Cástor o Uni no son los únicos. Pero la Urbe estuvo abierta —salvo pocas excepciones— a la aceptación de formas religiosas venidas del exterior que el estudioso francés no reconoce. Estas innovaciones helenizantes no se introdujeron de manera sistemática y regular, sino como señaló J. Bayet «al azar de las circunstancias y de las necesidades». Su rapidez y difusión fue mayor a partir del siglo III a.C., pero durante los dos anteriores también se infiltraron algunos elementos religiosos griegos.

Las influencias de la religión griega —directamente o a través de la Magna Grecia— alteraron los conceptos y los ritos primitivos, organizaron y enriquecieron el sistema religioso, pero nunca destruyeron el fondo latino de la religión romana. Pese a sus largos contactos con el helenismo, la estructura fue siempre latina, como señaló Bayet, y el espíritu del culto, romano.

Esta influencia, pese a las observaciones de Dumézil, existió y se ejerció tempranamente aunque de manera débil en sus comienzos.

El indicio más significativo de tal helenización fue, sin duda, la introducción del culto de Apolo; un templo, votado en el 433 a.C. dedicado en el 431, fue levantado en su honor en la parte meridional del Campo de Marte, *in pratis Flaminiis*, quizá sobre un ara conocida desde el 449; se dedicó a causa de una epidemia —Livio dice que se votó *provaletudine populi*— y el dios fue, coherentemente, conocido como *Apollo Medicus*. La más antigua invocación, consignada en las plegarias de las vestales iba dirigida al Medicus (Macrob.*Sat.*I,17,15) y así fue siempre conocido hasta que Asklepios tomó el relevo en sus virtudes curativas a comienzos del siglo III a.C.

El culto de Apolo, confiado a los *duunviri sacris faciundis*, fue el hogar del *graecus ritus*. Bayet advirtió que Apolo manifestó pronto una acción reguladora en la organización del *graecus ritus* y en la introducción de divinidades extranjeras en la religión romana. Los *duunviri*, que en el año 367 a.C. fueron organizados como colegio y el número de sus miembros elevado a diez, asumieron cada vez mayores responsabilidades, particularmente por sus consultas de los libros sibilinos. Estos eran abiertos, a petición del Senado, en momentos de grave peligro para el Estado, como la aparición de prodigios espantosos *—teatra prodigia—* que anunciaban la ruptura de la *pax deorum*. Tras sus consultas, estos sacerdotes ofrecían al Senado las palabras del oráculo y facilitaban los *remedia* necesarios para proceder a la expiación, nunca la interpretación del prodigio. El Senado se reservaba el uso de la respuesta prohibiendo la consulta de la colección sacra sin su autorización.

También las lectisternias se inscriben dentro del *graecus ritus.* De hecho las condiciones y circunstancias de su introducción obedecen a él: la lectisternia aparece como una innovación ritual adoptada a comienzos del siglo IV por prescripción de los libros sibilinos al considerarse insuficientes los *remedia* religiosos tradicionales recomendados por el *mos patrius* para resolver la crisis. En el 399 Roma soportaba el peso de la guerra contra Veyes y el conflicto que oponía a los dos órdenes no había encontrado



Templo de los Dioscuros.

todavía una solución. Ante la gravedad y persistencia de una epidemia, el Senado ordenó consultar los libros sibilinos que recomendaron organizar —por vez primera— una lectisternia (Liv.V,13,4-6).

Consistía este ritual en un festín ofrecido a las divinidades que se deseaba apaciguar. La innovación no era tanto alimentar a los dioses —puesto que ya los sacrificios les «vigorizaban»— como crear una comunidad convivial y que la divinidad beneficiaria de los alimentos tuviese la obligación de compensar. Los lechos, *pulvinaria*, materializaron para el público la presencia de las divinidades y atestiguaron su efectiva presencia en el festín.

La ceremonia del 399 fue probablemente introducida por mediación etrusca, pues en la ciudad de Caere la tumba llamada «del lecho fúnebre», datada hacia el 460 a.C., confirma que Etruria conocía estas modalidades rituales. Como su finalidad era de orden profiláctica y purificatoria, la lectisternia se organizó en honor de seis divinidades que podía acabar con la epidemia: «...y durante ocho días, dice Livio (V,13,8), para aplacar a Apolo, Latona y Diana, Hércules, Mercurio y Neptuno, permanecieron adornados tres lechos con magnífico aparato».

Combet-Farnoux ha observado que la celebración de las lectisternias, conforme quedó establecida en el 399, se sucede desde esta fecha hasta el 326. La serie de cinco lectisternias del siglo IV a.C. se corresponde con la fase más aguda del conflicto entre patricios y plebeyos. Después del 326, constituida la *nobilitas* patricio-plebeya, la tradición no hace mención de ninguna otra celebración hasta el 217, año en que fue organizada tras la derrota de Trasimeno ampliándose a doce dioses.

No puede establecerse una relación directa de causa-efecto entre las agitaciones plebeyas y estas celebraciones religiosas, pero es evidente que los episodios de la larga lucha por la igualdad política se inscriben en una crisis de conjunto que afecta también a las relaciones de la comunidad con sus dioses. En el texto de Libio la lectisternia del 364, organizada a título de *remedium* contra una nueva *pestilentia*, se inserta —como la del 349— en la fase de reacción patricia contra las leyes Licinio-Sextias. Las familias patricias, opuestas al reparto del consulado con la plebe, hicieron ver la persistencia y virulencia de la epidemia como signos del manifiesto desagrado de los dioses hacia aquellas recientes innovaciones constitucionales.

Sólo las leyes *Liciniae-Sextiae* del 367 cerraron esta larga crisis política. Las fuentes antiguas señalan que el dictador M. Furio Camilo formuló el *votum* de levantar a Concordia un templo que simbolizaba el término del conflicto entre los órdenes. Concordia debió ser conocida en Roma coincidiendo con la difusión de la noción helénica de *homonóia* encarnando dentro de la lucha política «la voluntad activa de entendimiento, dice Dumézil, y no el respeto estático de los acuerdos», como la antigua Fides. Aparece, pues, como uno de los cultos de abstracciones más antiguos de Roma. La arqueología no ha revelado ningún vestigio del templo prometido por Camilo. Los restos que hoy quedan en pie pertenecen a la época de Tiberio que lo restauró en el año 7 d.C., pero no hay razones para dudar de su existencia. En cualquier cosa, la diosa era ya familiar en Roma cuando en el 304 a.C. Cn. Flavio dedicó en su honor una *aedicula in area Vulcani* (Liv.IX,46,6), fundación que se inscribe en el conjunto de medidas político-religiosas que como veremos marcan su edilidad.

Pero aún existe un elemento más que favoreció extraordinariamente el *graecus ritus*: el culto de Hércules. En opinión de J. Bayet, Hércules, conocido ya por los etruscos con el nombre de *Hercle* desde el siglo VI, llegó a

La Lex Ogulnia

«Sin embargo, para que la paz no reinase en todas partes a la vez, arrojaron la tea de la discordia entre los principales de la ciudad, patricios y plebeyos, los tribunos del pueblo Q. y Cn. Ogulnio. Estos, después de buscar mil pretextos para acusar a los patricios ante el pueblo, imaginaron, tras muchas tentativas inútiles, un proyecto de ley a propósito para excitar, no a la plebe sino a los principales del pueblo y a los consulares y triunfadores plebeyos, a cuyos honores solamente faltaban los sacerdocios, que todavía no eran accesibles a todos. Como entonces no había más que cuatro augures y cuatro y debía aumentarse el número de sacerdotes, pidieron que los cuatro pontífices y cinco augures que se querían aumentar fuesen nombrados de los plebeyos... Por lo demás, este aumento de sacerdotes, tomados todos del pueblo no ofendía a los patricios más de lo que les ofendió el reparto del consulado entre las dos órdenes, pero tomaban por pretexto "que esta innovación se refería a lo dioses más que a los hombres; que los dioses impedirían la profanación de su culto; que en cuanto a ellos se limitaban a desear que no sobreviniese ningún daño a la república". Estando acostumbrados a verse vencidos en este tipo de combates, no fue muy obstinada la resistencia, porque contemplaban a sus adversarios, no deseando ya las supremas dignidades en que antes ni siquiera se atrevían a pensar, sino en plena posesión de los títulos que habían disputado con inciertas esperanzas y contando ya con numerosos consulados, censuras y triunfos».

(Liv. X, 6)

Roma procedente de la Magna Grecia (Crotona, Locres, Poseidonia) a través de dos intermediarios diferentes: ciertos comerciantes griegos que se agruparon alrededor de una capilla cercana a la Puerta Trigemina, al borde del Tiber y fuera del *pomerium*, y una *gens* latina que, tras haberse asegurado el culto a título privado, honraba al héroe en un altar, el *Ara Maxima*, cerca de Foro Boario en el interior del recinto sagrado.

La «nacionalización» del dios se hizo en dos etapas: en la primera lectisternia del 399 en la que aparece junto a Diana, y en el 312, cuando el censor Appio Claudio unió el Gran Altar al culto público. El culto era celebrado a la manera griega, con la cabeza descubierta y ceñida con una corona de laurel. Las mujeres estaban excluidas de él y Plutarco menciona aún otras dos limitaciones: en el sacrificio a Hércules no debían hacerse referencias a otros dioses —cosa que sucede en el ritual romano— y los perros debían permanecer alejados del recinto.

Bayet considera también que la influencia de otro Hércules, venerado antiguamente en Tibur, transformó en dios de la victoria militar a un héroe purificador y apotropaico, protector de la salud y de la prosperidad de las tierras.

Así pues, la influencia de la helenización sobre la religión romana durante los dos primeros siglos de la República fue mucho mayor de lo que G. Dumézil considera. Al culto de Apolo hay que sumar, además de lo mencionado respecto a Cástor o la tríada agraria, los cultos de Mercurio y Concordia, las prescripciones de los libros sibilinos y la introducción de Hércules a fines del s.IV. El hecho de que tal influencia sea débil —si la comparamos con la que se ejerce a partir del s.III— no significa que no existiera.

5. Conquistas religiosas de la plebe

A mediados del siglo IV a.C., tuvo lugar la definitiva conquista, por parte de la plebe, de las magistraturas; los plebeyos accedieron primero al consulado (367), después a la edilidad curul (364), a la censura (361) y a la pretura (337). Quedaba intacto el sector más conservador de la vida pública: la religión. La plena igualdad

política no sería conseguida si al acceso de las magistraturas civiles no se añadía el de los sacerdocios, verdaderas magistraturas sacras.

A Licinio y Sextio atribuye la tradición (Liv.VI,42) la propuesta de elegir nuevos *Viri sacris faciundis,* mitad patricios y mitad plebeyos, aumentando su número de dos a diez. La propuesta fue favorablemente acogida en el 367. El ingreso de los plebeyos en este colegio sacerdotal, coincidiendo con el reparto del consulado, fue un logro importante pues les permitirá en el futuro interpretar los libros sibilinos ante la aparición de prodigios que cada vez irán cobrando una mayor significación política. Aún así su influencia no se hará sentir con fuerza más que a partir del siglo III a.C.

Un nuevo golpe, esta vez contra los pontífices, se produjo cuando en el año 304 Cn. Flavio publicó las formas de acción judicial *(legis actiones)* divulgando los formularios hasta entonces celosamente guardados por los pontífices para introducir los procesos (Liv.IX,46,5). También dio a conocer la tabla de los días fastos, es decir, de aquéllos en que se podía recurrir al pretor, el calendario judicial. Aunque el llamado *ius Flavianum* es aún hoy algo muy discutido, nadie duda que su labor de divulgación benefició a la plebe fortaleciendo sus propios derechos civiles y debilitó, por el contrario, el poder de los pontífices patricios que descansaba también en el secreto con el que conservaban los escritos de derecho civil.

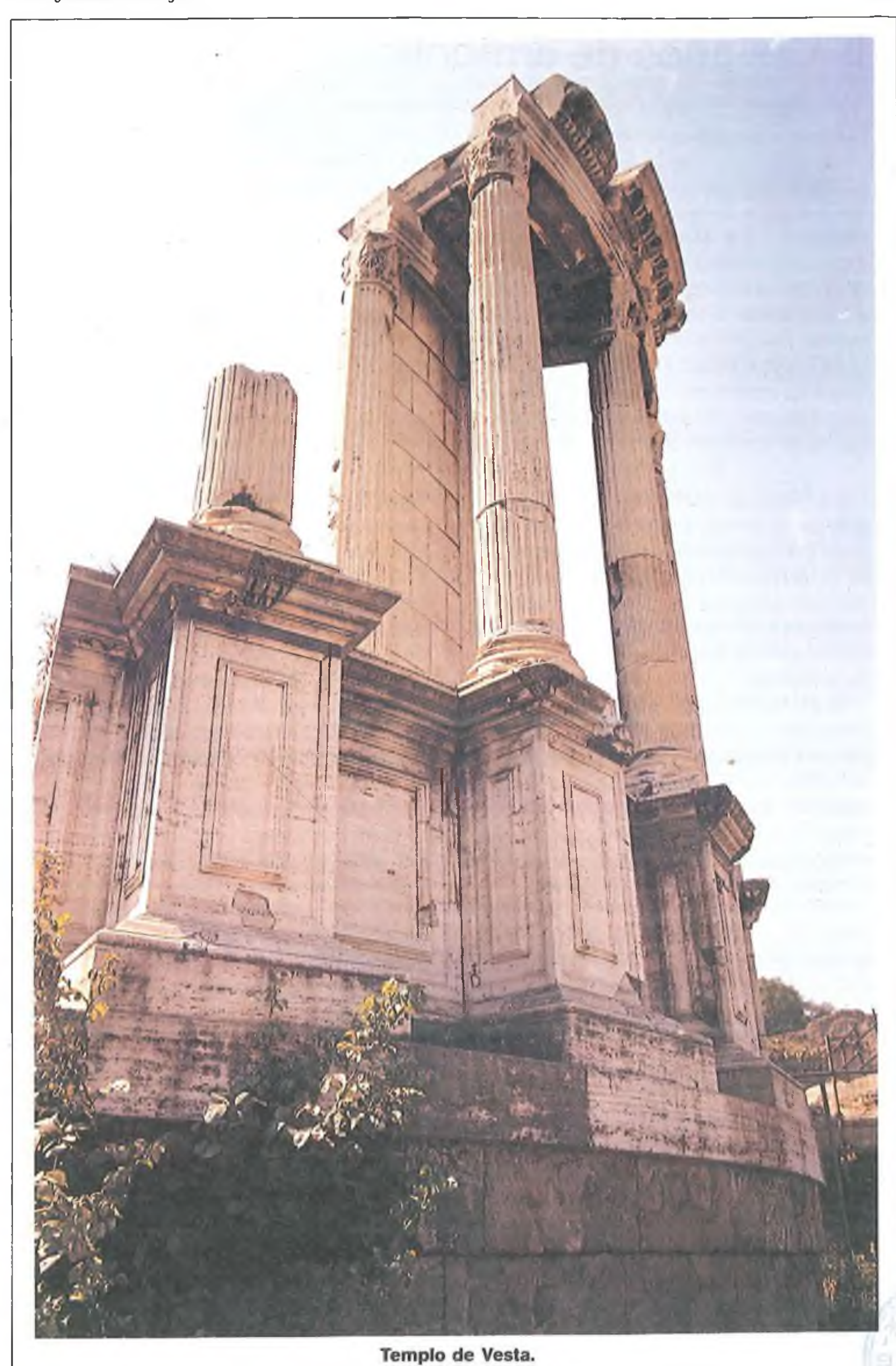
En aquel mismo año fue aprobada una *lex Papiria*, probablemente la misma que cita Cicerón (*dom.* X LIX,127), por la cual se estableció la prohibición de levantar un templo o ara sin la autorización de la mayoría de los tribunos de la plebe (Liv. IX,46,7). Este nuevo logro impedirá que la inauguración de un monumento religioso público sea utilizada con fines propagandísticos.

Finalmente, en el año 300 la plebe obtuvo una última victoria: el acceso a los colegios de los pontífices y augures. El nuevo clima de entendimiento político y la formación de una *nobilitas* patricio-plebeya favoreció la aprobación de la *lex Ogulnia* presentada por los hermanos Cn. y Q. Ogulnii. En cada uno de los colegios, hasta entonces compuestos de cuatro miembros, se crearon cuatro o cinco nuevos puestos reservados a la plebe (Liv.X,6,6).

Si los *maxima sacerdotia* no se abrieron —como el decemvirato— con anterioridad fue, sin duda, por su importancia política y su gran prestigio social; sólo así se explica la fuerte resistencia de los patricios a la inclusión de los plebeyos en tales sacerdocios empleando argumentos no muy diferentes de los utilizados en el 367 para impedir la creación de un cónsul plebeyo.

Aún así, no sólo el puesto del *pontifex maximus* fue ocupado por un plebeyo muy tardíamente —el célebre Tiberio Coruncanio fue elegido en el 254 a.C. (Liv.*Per.*XVIII)— sino que algunos cargos religiosos como el *rex sacrorum* o los *flamines maiores* quedaron reservados siempre para las familias patricias.

La reforma del colegio de los pontífices y augures fue acompañada de una innovación importante: la fijación mural de una crónica que salía del derecho pontifical y pasaba a disposición del pueblo (Liv.IV,30,9). Esta costumbre, de tendencia democrática, se inició probablemente a partir del 296 a.C. De esta *Tabula Pontificis* fijada sobre los muros de la Regia, que contenía los principales acontecimientos del año como también los prodigios registrados, y de otros documentos sacerdotales surgirá en el año 130 un vasto trabajo histórico, los *Annales Maximi,* cuya redacción fue debida al pontífice máximo P. Mucio Scevola desapareciendo desde entonces la costumbre de exponer la *Tabula*.



Templo de Vesta.

II. Los años de armonía

La victoria plebeya, con el consiguiente acceso a todos los cargos políticos y a casi todos los religiosos, señala la formación de un nuevo estado patricio-plebeyo caracterizado por la existencia de una *nobilitas* que cubre el espacio de la lucha política del periodo anterior.

Si en los siglos V y IV los pontífices y augures, sacerdocios monopolizados por los patricios, constituían el brazo religioso del Senado, en esta nueva etapa la *nobilitas* se arrogará las prerrogativas religiosas que, con mayor frecuencia, serán incluso utilizadas en la lucha de una *factio* contra otra.

Algunos hechos que relata la tradición hacen pensar que al menos hasta la segunda guerra púnica se alcanzó una cierta unidad y armonía en el ámbito religioso.

Quizá el más destacado —y simbólico— fue el grupo de bronce levantado en el 296 cerca del *Ficus Ruminalis,* en el Foro, que representaba a la loba con los gemelos. Cécile Dulière, en su estudio sobre la loba romana, considera dicho trabajo artístico como una transparente ilustración de la igualdad, ya plenamente alcanzada, entre patricios y plebeyos. La presencia, junto a Rémulo, de Remo, el héroe epónimo de las *Remuria* y del Aventino, constituía un símbolo eficaz del equilibrio de las dos clases. En este sentido el propósito del monumento es idéntico al templo votado por Camilo en el 367 o la *aedicola* de la Concordia levantada en el 304 por Cn.Flavio para conmemorar, la conciliación de los órdenes.

También la restauración y decoración del Capitolio, durante la edilidad que desempeñaron en el 296 los hermanos Ogulnii, podemos considerarla a la luz de esta misma «reconciliación religiosa»; se adquirieron vasos de plata para las mesas sagradas de la *cella* del dios, y una acrótera de terracota que representaba a Júpiter en una cuádriga, reemplazó la que coronaba el templo bajo el reinado de Tarquinio el Soberbio.

Este cierto equilibrio político y religioso alcanzado a lo largo del siglo III no parece incompatible con la introducción de nuevas divinidades en el panteón romano, fruto de la expansión de Roma dentro y fuera de Italia.

1. Helenización y política exterior

A fines del siglo IV, el horizonte político de Roma se había ampliado muy considerablemente. En el período comprendido entre el 343 y el 290 las

guerras samnitas introdujeron a Roma en el área griega. En calidad de conquistadora unas veces, de protectora otras, Roma entró en contacto directo con las ciudades griegas meridionales. La política filo-helénica fue inaugurada cuando el Senado concedió a Nápoles una alianza —hacia el 326— en condiciones privilegiadas que le permitirá conservar sus instituciones tradicionales. La ciudad griega aportó a Roma en el siglo III el culto griego de los *sacra Cereris Matris* cuyas sacerdotisas eran escogidas entre la nobleza de Velia y Nápoles. Pronto otras ciudades de la Magna Grecia, como Capua, Cumas, o Tarento, trabaron relaciones con el estado romano haciendo sentir también su influencia religiosa.

Algunos autores han distinguido, justificadamente, un segundo período de helenización, que comenzaría a fines del siglo IV o comienzos del III, en el que las aportaciones griegas son mucho más ricas y perceptibles que en el anterior.

En el año 293 se advierte con claridad esta apertura romana a los dioses y a las ideas religiosas griegas. En esta fecha tuvo lugar la introducción del culto de Asklepios que ante una grave epidemia los libros sibilinos recomendaron traer de Epidauro. Una comisión desplazada al santuario griego regresó con la serpiente sagrada, símbolo de Asklepios, que se arrojó espontáneamente de la embarcación a la isla Tiberina cesando al momento la epidemia. En el 291 fue dedicado al dios, que bajo el nombre de Esculapio (Aesc(u)lapius) desplazará en sus funciones curativas al dios Apolo, un templo sobre la isla; nada se conserva hoy de él pero, al margen de los numerosos ex-votos conservados, la iglesia de S. Bartolomeo encierra un pozo medieval construido probablemente sobre la fuente del templo. En su construcción se siguió el ejemplo de los *Asklepieia:* un edificio rodeado de pórticos donde los enfermos esperaban la *incubatio* en la que el dios les revelará la vía de la curación. Como en Grecia, los sacerdotes, quizá también griegos, alimentaban a perros y serpientes sagradas (Festo 233 L).

Este replanteamiento del aspecto «higiénico» de la religión romana fue completado en el s.II a.C., cuando una nueva epidemia producida en el año 180 obligó a incorporar el culto de *Hygeia,* asociada a la diosa itálica *Salus.* Desde la fundación del nuevo culto, los viajes, las embajadas romanas a los gandes templos griegos —como el de Epidauro— se hicieron frecuentes, ya sin la mediación de las ciudades griegas de Italia.

No puede excluirse sin embargo que Roma, como sugirió J. Gagé, haya tenido en cuenta la popularidad de este culto en el mundo griego y en la Magna Grecia y se hubiese movido por intereses políticos. Como otros cultos, el de Esculapio pudo haber desarrollado un papel integrativo y federativo de cara a las ciudades meridionales. No es tampoco un hecho fortuito el que en aquél mismo año —el 293— los ciudadanos romanos asistiesen por primera vez coronados a los juegos y se entregaran palmas a los vencedores, costumbres muy arraigadas en los espectáculos griegos.

La guerra contra Pirro y la primera guerra púnica abrieron aún más a Roma el campo de las ideas y los cultos griegos. Casi medio siglo después de la introducción de Asklepios en Roma, tuvo lugar la adopción de los *Ludi Tarentini* por indicación —una vez más— de los libros sibilinos. En el año 249, en un momento crucial de la lucha de Roma contra Cartago, el oráculo profetizó que las dificultades cesarían si se sacrificaba a *Dis Pater* y *Proserpina.* Se eligieron víctimas negras y se celebraron juegos en el Campo de Marte durante tres noches consecutivas en honor de esta pareja infernal. G. Dumézil, con gran acier-

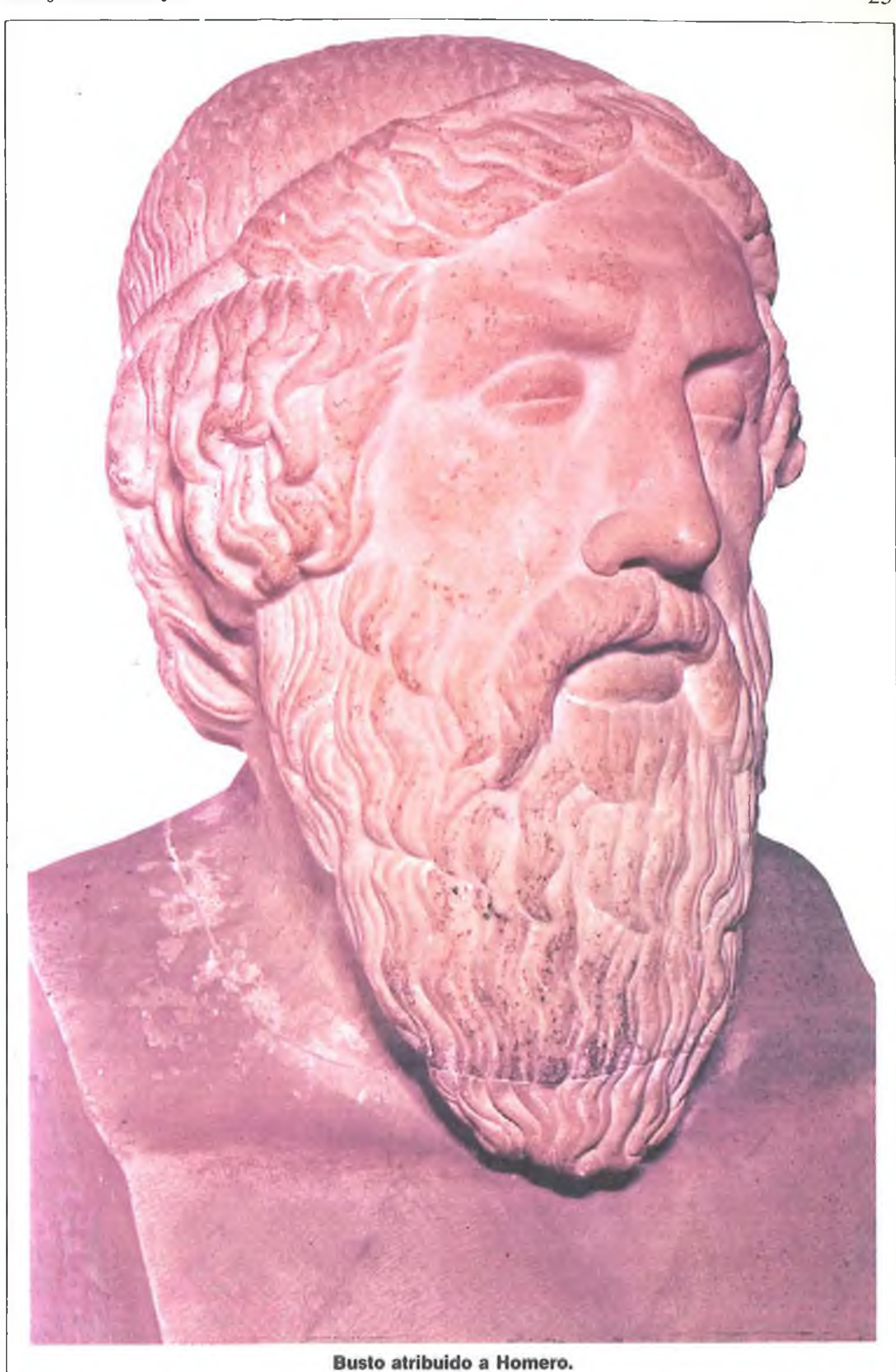


Area sacra de Largo Argentina.

to, ha señalado la importancia de este culto para la escatología romana; el Más Allá era concebido algo confusamente y en él los Di Manes no tenían necesidad de un rey y una reina. Las nuevas divinidades introdujeron una concepción diversa que incidió muy desigualmente en las creencias de las masas.

Pero como en el caso de Esculapio, los *Ludi Tarentini,* importados de la Magna Grecia cuya fidelidad era crucial en aquél momento, podían garantizar la adhesión de los pueblos meridionales. Roma se transforma así en una capital itálica y, en el orden religioso, esto suponía dar libre acceso a formas de culto gratas a los itálicos. Esta apertura religiosa romana tiene, pues, esencialmente un valor político y diplomático: garantizar el éxito de la República e integrar a los pueblos cuya fidelidad y cooperación era necesaria.

En el curso de la primera guerra púnica los romanos lograron tomar la ciudadela-santuario de Eryx, en Sicilia, (248 a.C.). Hasta entonces el ejército había cosechado más derrotas que éxitos pese a que sus comienzos fueron muy prometedores, pues en el 263 los *elimos* de Sicilia que se consideraban descendientes de los emigrantes troyanos, expulsaron a la guarnición cartaginesa de su ciudad, Segesta, para entregársela a Roma o, mejor, a sus parientes «eneidas». Cuando quince años más tarde el cónsul L. Junio ocupó el santuario de Eryx, sede del culto de Afrodita, resis-



Busto atribuido a Homero.

tiendo a los ataques de Amilcar Barca, los romanos «reconocieron» en la diosa a Venus, madre de su antepasado Eneas.

Este episodio histórico explica la posterior introducción del culto de *Venus Erycina* en Roma. Cuando en el 217, durante la segunda guerra púnica, la ciudad atravesaba uno de sus peores momentos, los libros sibilinos prescribieron, entre otras medidas, el reconocimiento de la Venus del monte Eryx. El dictador Q. Fabio Maximo hizo en aquel año el voto de construir un templo a la diosa que fue dedicado por él mismo en el 215.

Schilling ha observado que Roma concedió a la *Venus Erycina* el estatuto no de una diosa extranjera, sino de una divinidad nacional. El aniversario del templo, un 23 de abril, coincide con la fiesta de las *Vinalia* y se eligió el Capitolio, centro religioso de la ciudad, para emplazarlo. Los ritos se ajustaron a las costumbres romanas: se hicieron libaciones de vino en su honor y se rechazaron elementos culturales de origen semita como las palomas o las sacerdotisas sagradas.

Podemos situar también en este período, anterior a la segunda guerra púnica, el creciente interés de los romanos por la adivinación. El pueblo comenzaba a no contentarse con los signos que buscaban los augures, sobre todo por medio de la observación de los pájaros. La minuciosidad de la *auspicatio* romana —en continuo descrédito— y la convicción de que los dioses estaban facultados para conocer el futuro y por tanto de transmitirlo a los fieles, abrieron las puertas a la adivinación.

Todavía no se recurre, al menos con regularidad, a la *disciplina etrusca* o al oráculo del Apolo délfico, pero es significativo el hecho de que en el 242 el Senado impidiese a C. Lutacio Catulo consultar el oráculo de *Fortuna Primigenia* en Praeneste (Val. Max. I,3,2) que daba, por medio de las *sortes,* indicaciones determinadas sobre el futuro. La rígida oposición a estas consultas de la clase dirigente romana se explica no sólo por su deseo de proteger los libros oraculares oficiales —que en realidad buscaban la manera de aplacar la ira de los dioses y recuperar la *pax deorum* sin interpretar los signos divinos— sino también por su rechazo a que otras ciudades predijeran el futuro que deparaba al Estado romano.

La literatura romana quedó también sometida a la influencia griega cuya mitología invadió la teología romana. Livio Andrónico, capturado en Tarento en el 272, logró establecer en Roma una escuela para la educación de los nobles, alternando esta actividad con la traducción de la *Odisea* de Homero en versos saturnios. Esta *Odusia,* que facilitaba *interpretaciones* latinas de los dioses griegos, se conservó largo tiempo como texto escolar. En el 240, los ediles recurrieron a Livio para representar una comedia griega en versión latina durante la celebración de los *Ludi Romani.*

Pocos años después —del 235 al 204— se presentaban en escena las obras de Cn.Nevio cuya ciudad natal era probablemente Capua. Una de las piezas que pertenecía a la fábula praetexta, *Lupus,* escenificaba dramáticamente la leyenda de Rómulo; a ella hay que añadir otras que centraban su interés en el ciclo troyano como *Equos Troianus* o *Hector proficiscens.* Pero la obra cumbre de Nevio es, sin duda, el *Bellum Punicum*, crónica en verso que narraba la primera guerra púnica —en la que el poeta había participado— pero en la que recogía también las leyendas de la fundación de Roma y de Eneas y Dido, como origen de la mítica enemistad entre Roma y Cartago.

Podemos concluir pues afirmando con Dumézil, que antes de la época de Ennio y el círculo de los Escipiones, los literatos del siglo III habían completado casi el gran diccionario de las equivalencias.

III. El impacto de la II Guerra Púnica

La segunda guerra púnica (218-201) fue sin duda uno de los períodos más críticos de la historia de Roma. La presencia de Anibal en Italia, que constituía por sí misma una amenaza directa, se hizo más peligrosa tras las primeras derrotas —Tesino, Trebia, Trasimeno— frente al general cartaginés. La secesión de algunas comunidades aliadas, los contactos entre Cartago y el Oriente agravaron aún más la situación.

Tales acontecimientos, acompañados de presagios y prodigios, se consideraron pronto una manifestación de la cólera de los dioses. Los fenómenos inusuales, los desórdenes de la naturaleza, fueron advertidos desde los primeros momentos de la contienda.

Livio señala que durante el invierno del 218 fueron vistos diversos prodigios en Roma y sus inmediaciones: imágenes que brillaban en el cielo, el movimiento de la lanza de Juno en su templo de Lanuvio, lluvia de piedras en el Picentino... (Liv.XXI,62,6-11). La reacción del Estado no se hizo esperar; para recuperar la *pax deorum* se llamó a los *decemviri,* autorizándoseles a consultar los Libros Sibilinos. Este sacerdocio asumirá un papel protagonista durante los años de la guerra. Según Livio, desde el primer año «los decemviros recibieron orden de consultar los libros sibilinos en cuanto a la mayor parte de los prodigios» (id.). No carecen de argumentos quienes, como Marini, consideran estos sacerdocios un instrumento del Senado en los campos más diversos. Livio añade que las primeras expiaciones —*suplicationes, lustrations*— y el cumplimiento de los votos «calmaron mucho los terrores religiosos».

Pero la cólera divina se recrudeció ante la célebre impiedad del cónsul Flaminio, un hombre frecuentemente enemistado con la oligarquía senatorial que le acusó de no haber cumplido los rituales previos a la investidura de su cargo. Su ofensa a Júpiter y a las divinidades capitolinas fue el argumento utilizado para cargar la culpa del desastre al líder popular. (Liv. XXI,6).

Tras esta nueva derrota que culminó con la muerte del propio Flaminio, se desencadenó en Roma, en un clima de profundo pesimismo y angustia, lo que Schilling denominó una «movilización religiosa» en favor de la causa romana. La elección del dictador Fabio Máximo fue acertada no sólo por su prudencia militar sino también por su competencia en materia religiosa; multiplicó el número de ritos necesarios valiéndose de la religión, como sugiere Piganiol, para

restablecer la autoridad de la facción más conservadora. Fabio expuso en un discurso al Senado su política religiosa (Liv.XXII,9,7), haciendo ver que las derrotas de los años anteriores se debieron a la imprudencia y temeridad del cónsul Flaminio —*temeritatem atque inscientiam ducum*—, siendo necesario una vez más consultar los libros *fatales* acerca de las expiaciones que podían calmar la ira celeste.

Dumézil ha detectado con acierto las «vías secretas» que debían unir a aquel hombre con los *decemviri*. Estos aconsejaron levantar dos templos; uno a *Mens*, abstracción personificada de la reflexión, del juicio contrario a la temeridad, lo que se ajustaba perfectamente a la política de Fabio —Cunctator— y se consideraba que faltó a Flaminio. El segundo a Venus Erycina, a la que que ya nos hemos referido. Los *decemviri* puntualizaron que el voto fuese realizado por quien poseyera el *maximum imperium* en el Estado, es decir, casualmente Fabio Máximo. Ambas divinidades fueron acogidas en el Capitolio y con rapidez inusual sus templos fueron abiertos en el 215.

También prescribieron los Libros Sibilinos la promesa solemne de un *ver sacrum* a Júpiter, sometida previamente a la aprobación del pueblo mediante votación. Era ésta una vieja práctica itálica por la cual los niños nacidos durante una situación difícil para la comunidad la abandonaban, llegados a la edad adulta, en busca de nuevas tierras. En origen el rito sirvió para resolver o aliviar el problema de la sobrepoblación de los pueblos itálicos destacando a los elementos más jóvenes; se decía, por ejemplo, que Roma había nacido de un *ver sacrum* venido de Alba. Pero este rito, practicado a fines de la Edad del Bronce, había perdido en el siglo III su sentido originario, permaneciendo sólo su contenido ritual: una ley prescribió el *votum* a Júpiter —en un plazo de cinco años— de los animales nacidos durante la primavera. El *quinquennium* establecido expiró en el 212, pero entonces las guerras continuaban: contra Cartago hasta el 201, contra los galos cisalpinos hasta el 196. De aquí la decisión de celebrar el *ver sacrum* en el 195 cuando M. Claudio Marcelo obtuvo la victoria final y se celebró un triunfo *De Galleis Insubribus*. Uno de los cónsules de aquel año era Catón, el otro Valerio Flaco, ambos ricos propietarios de tierras; la decisión de cumplir la promesa dependió sobre todo de los senadores, que debían hacer gastos considerables en tanto que grandes latifundistas. Para ellos la idea de sacrificar el ganado nacido en la primavera del 217 no debió ser gratamente acogida y quizá esto explique también el retraso.

1. Nuevas influencias griegas

Sin embargo, junto a estos viejos ritos de origen itálico reaparecieron —en un meditado equilibrio— nuevas formas religiosas de helenización. La crisis del Estado obligaba a utilizar todos los tipos de expiación conocidos y entre estos *remedia* se hizo uso nuevamente de la *lectisternia*, aunque en esta ocasión en un contexto muy diferente de la celebrada en el 399.

En el 217 fue ofrecida una lectisternia con los doce grandes dioses del Olimpo repartidos por parejas sobre sus *pulvinaria* (Liv.XXII,10,9). El modelo pertenece al *graecus ritus* aunque en la distribución de las parejas divinas y el orden en que son presentadas se refleja el espíritu romano. La pareja Júpiter-Juno es homóloga de la de Zeus-Hera, siendo al tiempo los dos grandes dioses del Estado romano y los dos primeros elementos constitutivos de la tríada capitolina. También Marte-Venus y Apolo-Diana se emparejan conforme a la mitología griega. Pero hay otras cuya asociación es

inhabitual en el ritual griego: llama especialmente la atención la constituida por Mercurio y Ceres, de la que Combet-Farnoux ha señalado al respecto que, en dichas circunstancias, su carácter heterogéneo ha de entenderse en un contexto político: Ceres simbolizaba los intereses agrarios itálicos ligados a objetivos peninsulares, mientras Mercurio representa los intereses propios de la economía mercantil, la riqueza mobiliaria, cuyo progreso dependía de los cambios y del alcance del imperialismo romano. La pareja Mercurio-Ceres simboliza, pues, las fuerzas socio-económicas antagonistas que rivalizaron a lo largo del siglo III en la orientación y la definición de la política realizada por la *nobilitas* patricio-plebeya.

Los viajes a Delfos, como el que realizó Q. Fabio Píctor en el 216, también forman parte de dicha helenización. Este personaje, perteneciente probablemente al colegio de los *decemviri*, fue enviado a consultar el oráculo de Apolo sobre las plegarias y sacrificios necesarios para aplacar a los dioses y poner fin a tanta calamidad. En poco tiempo regresó con la respuesta escrita del oráculo —cuyo contenido nos transmite Livio (XXII, 11,2-3)— considerada por Dumézil como un verdadero tratado de alianza entre Roma y el dios de Delfos.

Los años posteriores a Cannas fueron intensos para el apolinismo romano que asumía bajo su protección la victoria abandonando la de la salud pública. Los Libros Sibilinos y los oráculos atribuidos a Marcio prescribieron en el 212 juegos en honor de Apolo (los *ludi Apollinares*), de fisonomía helénica: cuatro años más tarde, una plaga persuadió a los romanos de hacerlos permanentes, cada 13 de julio, conforme al *graecus ritus*.

Es evidente que uno de los objetivos de la celebración de los juegos y ceremonias era proporcionar al pueblo una nueva ocasión para perma-



El *pons* Fabricius. Al fondo la isla Tiberina.

necer unido, transmitir un sentimiento de unidad; la religión romana funcionaba como parte de la resistencia contra Anibal. Pero también, como señala A. Wardman, se lograba ofrecer entretenimiento y distracción en un período de fuertes tensiones emocionales. En este mismo sentido podemos considerar la transformación de las Saturnales. Saturno, a pesar de su templo en el Foro, era conocido como un dios agrícola que presidía muy particularmente las labores de la siembra, a cuyo término, en diciembre, se celebraba una fiesta en su honor. Según Livio, las Saturnales fueron como tales creadas en el 217; quizá debamos entender con ello que al sacrificio tradicional que abría el templo el 17 de diciembre fue añadido un *convivium publicum* en el que todos podían participar vestidos poco formalmente con capas *(pilei)*, para terminar con el grito de «Io Saturnalia». Las Saturnales se transformarán en lo que para Catulo será el *optimus dierum*, un día de alegría general en que los negocios, las escuelas o los tribunales permanecían cerrados y se intercambiaban presentes.

Desde el punto de vista religioso, dada la ausencia de los hombres, la ciudad quedó durante estos años de contiendas en manos de quienes normalmente nunca la dirigían: las mujeres. Sabemos, sobre todo por el testimonio de Livio, que las matronas romanas jugaron un papel determinante en las *supplicationes;* de esta forma describe Livio la dramática *supplicatio* que tuvo lugar en el año 211, cuando Roma se encontraba a merced de Anibal: «Se oía el llanto de las mujeres no sólo en las casas, sino que en todas direcciones se dispersaban las matronas por la vía pública; corrían por los santuarios, limpiaban los altares con sus cabellos sueltos, se postraban de rodillas y elevaban sus manos a los dioses del cielo pidiéndoles que salvaran la ciudad de Roma de manos del enemigo, y que libraran de la violencia a las madres romanas y a sus hijos» (XXVI,9,7).

En el 207, por orden de los *decemviri*, mujeres y muchachas jóvenes recorrieron la ciudad del templo de Apolo al Foro, precediendo la estatua de Juno Regina (Liv.XXI,62), mientras cantaban un *carmen* compuesto por Livio Andrónico; la diosa fue llevada finalmente a su templo del Aventino.

2. Política religiosa del Senado

Uno de los aspectos más polémicos de esta interacción entre religión y política durante los años de las guerras púnicas, lo constituye la actitud del Senado y su *nobilitas*. El control de la religión estuvo mas que nunca en manos de los *patres*; sin embargo muchos estudiosos consideran más dicho control como una represión de ciertas manifestaciones religiosas de la plebe.

El Senado actuó, efectivamente, con dureza al reprimir en el ámbito religioso todo aquéllo que era incompatible con el culto tradicional. En el año 212, ciertos ritos extranjeros y nuevas formas de sacrificio fueron rigurosamente prohibidos por el Estado. Una gran cantidad de profetas, sacrificadores y adivinos, aprovechándose de las derrotas militares y de la profunda desorientación de las autoridades romanas, habían usurpado el espacio reservado a la religión pública (Liv.XXV,1 y 12). En esta ocasión la oligarquía senatorial actuó, pues, como garante de las formas tradicionales del culto romano, encargando al pretor Marco Emilio por un edicto, que confiscara todos los libros de profecías, todas las fórmulas de plegarias que circulaban entonces, prohibiendo cualquier nuevo rito (Liv.XXV,1,12).

El Senado seleccionó sin embargo de esta abundante literatura oracular

Una «ver sacrum» durante la II Guerra Púnica

«Publicados estos "senatus-consultos", el pontífice máximo L. Cornelio Léntulo, consultado por el colegio de pretores, declaró que ante todo era necesario consultar al pueblo acerca de la *primavera sagrada,* porque sin orden del pueblo no podía hacerse ningún voto. En vista de esto, consultóse al pueblo en estas palabras: "¿Queréis y mandáis que esto se haga así? Si de aquí a cinco años la república y el pueblo romano de los caballeros sale felizmente, como deseo, de la guerra que tienen que sostener con los cartagineses y con los galos de más allá de los Alpes, que el pueblo romano de los caballeros haga una ofrenda a Júpiter de todo cuanto en la primavera nazca de puercos, ovejas, cabras y bueyes, y que no se encuentre ya consagrado, a contar desde el día que señalen el pueblo y el Senado. Que el que haga este sacrificio lo realice cuando y como quiera, y que sea legítimo de cualquier manera que lo ofrezca. Si muere el animal que debía ser sacrificado, quede como profano y que no se considere su muerte como impiedad; si alguno lo estropea o mata sin querer, que no se le impute como crimen; si es robado que el robo no recaiga sobre el pueblo o sobre el que lo sufra. Si por ignorancia se verifica el sacrificio en día nefasto, sea tenido por legítimo; legítimo será también celébrese de día o de noche, por esclavo o por hombre libre. Si tiene lugar antes del término fijado por el Senado y el pueblo, que el pueblo no sea en manera alguna responsable". Con el mismo objeto se votó dedicar 333 libras y 1/3 de cobre; inmolar a Júpiter tres hecatombes, y a otros muchos dioses bueyes blancos y otras víctimas. Habiéndose formulado legalmente los votos, ordenáronse rogativas públicas, uniéndose a ellas, no solamente los vecinos de la ciudad, con sus esposas e hijos, sino también los del campo cuya fortuna privada estaba unida en gran parte a la pública». (Liv. XXII, 10)

requisada, dos oráculos atribuidos a un adivino llamado Marcio escritos en un latín oscuro sobre cortezas de árbol. Uno anunciaba el desastre de Cannas a los romanos, el otro recomendaba instituir los juegos en honor de Apolo. Los *carmina marciana* fueron introducidos en la colección sibilina o, al menos, conservados con ella (Serv.*ad Aen.*VI,72). La falsificación de estos escritos es evidente; en las iniciales de los versos saturnios que se pueden deducir del texto, Leon Hermann ha reconocido el acróstico Anco Marcio. La *gens Marcia* es conocida a través de algunas fuentes por su competencia adivinatoria y no hay dudas sobre su pertenencia al Senado; el propio Cicerón (*de div.*I,89) sostiene que el vate de la familia redactora del texto adivinatorio era *nobili loco natos.*

La dureza senatorial se manifestó también en la ejecución de algunas expiaciones tras el desastre de Cannas en el 216 (Liv.XXII,57,2). Los Libros Sibilinos — y así fue cumplido por el Senado— prescribieron el enterramiento de una pareja viva de galos y otra de griegos en el Foro Boario. Este sacrificio extraordinario, al que se recurrirá en otras ocasiones más, constituye en opinión de Bloch uno de los vestigios de la presencia original de reglas etruscas en la colección sagrada.

El sacrilegio cometido por dos vestales —en aquel mismo año— fue también cruelmente castigado; las sacerdotisas, consideradas culpables de *impudicitia* tuvieron un trágico fin: una fue sepultada viva cerca de Porta Collina, la otra se suicidió.

Frente a la sensibilidad que reclamaban los nuevos tiempos, el Senado, por mediación de los decemviros o los pontífices, no dudaba en recurrir a las supervivencias arcaicas cuando éstas podían sacar a Roma de la angustia religiosa.

Pero tales medidas no justifican siempre la imagen de un Senado. Como clase oligárquica, que no comprende las necesidades espirituales del pueblo y Livio describe así la frecuente participación conjunta de los gobernantes y el pueblo en las *expiationes* o en los cultos cívicos.

3. Introducción del culto de Cibeles

El Senado manifestaba cada vez una mayor disposición a las sugerencias exteriores, siempre sometidas al estrecho control de los sacerdotes que mantenía a salvo el fondo de las creencias religiosas, sobre todo, las ligadas a la casa o al ámbito agrario. En el 205-204 se produjo, en este sentido, un notable avance cuando Roma acogió a la Gran Madre de Pessinunte, la diosa Cibeles.

La medida era trascendental desde el punto de vista religioso si tenemos en cuenta que era una piedra negra, un betilo, lo que materializaba la presencia de la diosa. Bayet considera que Roma se lanzaba así «a una brusca superación del helenismo clásico».

La ocasión fue proporcionada por un nuevo oráculo de los Libros Sibilinos: «El día en que un enemigo de raza extranjera lleve la guerra a territorio itálico, será vencido y echado fuera de Italia a condición de que la Madre del Ida sea llevada de Pessinunte a Roma» (Liv.XXIX,10,5).

H. Graillot señaló a comienzos de siglo, que la adopción de Cibeles aparece sobre todo como una obra de la diplomacia senatorial. Roma, en su lucha contra los dioses de Cartago, se refuerza con una nueva divinidad; pero al mismo tiempo estrecha lazos religiosos con el rey Atalo I (241-197) cuya alianza era indispensable para afrontar con éxito su política exterior.

Graillot observó también que el grupo social que lanzó esta iniciativa comprendía en particular a los Escipiones, principales promotores de la ideología imperialista del siglo II. El oráculo de Delfos había ordenado que Cibeles fuera recibida por el mejor ciudadano romano; el Senado decidió que éste era P. Cornelio Nasica, primo del que habría de ser más tarde el vencedor de Anibal (Liv.XXIX,11), designación que no recayó de forma casual.

La diosa recibía en Asia Menor un culto orgiástico atendido por sacerdotes y sacerdotisas y los *Galli* eunucos. Fue una obligación sagrada para



Templo de Cibeles en el Palatino.



Friso de los Misterios. Pompeya (siglo I d. C.).

Roma al aceptarla en el Palatino —en el corazón del *pomerium*— conservar su culto y clero primitivos. El Senado tuvo forzosamente que tolerar ritos extranjeros atendidos por un servicio de origen anatólico. Pero prohibió a los ciudadanos participar en tales ceremonias limitando al máximo el contacto entre la población y el clero salvo, por ejemplo, cuando el día 27 de marzo el pueblo acompañaba a la Gran Madre a su baño en el Almón.

La represión de toda espontánea devoción popular a la diosa se justificó pues por el deseo de mantener a salvo de toda contaminación, en su pureza, el culto romano.

La introducción en Roma de la Magna Mater obliga a replantear el debatido problema de la crisis religiosa romana durante la segunda guerra púnica. Tradicionalmente se ha reconocido tal crisis, pero en los últimos años, desde la publicación de *La religion romaine archaique* de G. Dumézil, quien afirmó rotundamente que «entre Sagunto y Zama no hay crisis», otros autores como J. Scheid o A. Wardman han insistido en la misma idea.

Es difícil llegar a un acuerdo sobre este problema cuando nadie ha definido aún el concepto de crisis. Si por una parte, en este período se produce un declive político, económico y militar no vemos motivos suficientes para suponer que la religión romana —tan directamente implicada con estos ámbitos— haya permanecido intacta. Pero si por crisis entendemos un proceso de disolución, el desajuste de la maquinaria religiosa, debemos admitir que el sistema funcionó sin graves alteraciones.

En cualquier caso es el propio Dumézil quien reconoce que se pueden descubrir los primeros síntomas de corrupción desde los tiempos de Trasimeno aunque en el momento decisivo «aquel organismo rinde todos los servicios que un pueblo pueda esperar de su religión». De esta manera, en los años de la segunda guerra púnica la religión romana entra en un período de incubación cuyos perniciosos efectos se harán sentir desde comienzos del siglo II a.C.

IV. Crítica y racionalismo: el siglo II

Durante el siglo II a.C., el Senado trató de preservar la religión oficial de nuevas influencias extranjeras que pudieran causar un mayor debilitamiento de la religión pública. La introducción de cultos orientales y de ritos griegos durante la segunda guerra púnica, parecían justificar esta decisión.

Varias medidas demuestran esta actitud senatorial. En primer lugar, cronológicamente, la conocida represión de las Bacanales del 186 a.C. Los sucesos son bien conocidos gracias no sólo al relato de Livio (XXXIX, 8-19) sino al senado-consulto (CIL I,2,581) que puso fin al asunto. El Senado hizo cesar enérgicamente el culto secreto de Baco que respondía a necesidades casi idénticas a las que el dionisismo había despertado en Grecia: el gusto por las experiencias místicas, tan alejadas de los cultos oficiales de la ciudad, el deseo de garantizar el Más Allá una vez superada la iniciación, una nueva espiritualidad, en fin, que daba respuesta al destino individual del hombre.

El Estado romano creyó ver en las reuniones de estos adeptos un principio de peligro para la seguridad de la nación tratándolas como insurrecciones o complots inminentes y, desde luego, como un movimiento antitradicional. Los perseguidos fueron acusados de malas intenciones, de nocturnidad, y de una licenciosa inmoralidad. El enfrentamiento entre las Bacanales y el Estado se percibe claramente en el discurso del cónsul Postumio Albino en el que las nocturnas reuniones de las bacantes en el bosque de *Stimula* son contrapuestas a las diurnas asambleas del pueblo romano y el orgiástico culto báquico al ordenado culto romano. Consideraba en fin este magistrado que «nunca atacó a la República azote más terrible y contagioso».

El resultado de la represión concluyó con un trágico balance: de los siete mil «conjurados» la mayor parte fueron ajusticiados sin que los condenados pudiesen recurrir la *provocatio* y ningún tribuno osara defenderles; los lugares del culto fueron arrasados y se permitió que los cultos báquicos fueran celebrados sólo bajo rígidas condiciones, como solicitarlo previamente al pretor urbano.

Aunque algunos autores han señalado motivos políticos en esta represión —los bacantes podían servir de cuadro a la revuelta de los itálicos contra Roma— parece más probable que estuviese motivada por un temor religioso: las Bacanales suponían un peligro para la religión ofi-

cial del Estado más que para el Estado mismo.

Pocos años después se produjo el no menos célebre asunto de los libros de Numa (Liv.XL,29,3-14). En el 181 fueron descubiertos en el Janículo unos libros escritos en griego y latín dentro del sarcófago que inmediatamente se atribuyó a Numa. El Senado, por mediación del pretor urbano ordenó comprarlos y —como si se tratase de un prodigio— quemarlos públicamente para que no dieran motivo a especulaciones religiosas. Las doctrinas que contenían estos libros eran, según algunos autores antiguos, de inspiración pitagórica. Existía una tradición que hacía de Numa un discípulo —*auditor*— de Pitágoras pese a los siglos que les separan; desde entonces el pitagorismo no cesó de progresar en Italia: en el siglo III encontramos emplazada en el Foro la estatua de Pitágoras. Numerosas figuras de la política o la literatura —como Appio Claudio, Escipión Emiliano, Catón el censor o el propio Ennio —conocieron o practicaron esta doctrina filosófica.

Le Gall considera el «hallazgo» como una torpe tentativa de los pitagóricos —algunos autores apuntan incluso al círculo de Escipión— que trataban de que se reconociese un valor oficial a su sistema, como había sucedido, por ejemplo, en el 212 cuando los *Carmina Marciana* fueron conservados junto a los Libros Sibilinos; pero evidentemente ni las circunstancias ni el contenido —que chocaba frontalmente con la escatología y las interpretaciones cosmológicas de la religión pública— eran las mismas.

Finalmente, la vigilancia y lucha contra la *superstitio* constituía otro medio de proteger la credibilidad de los dioses y los cultos patrios. Un decreto, emitido por el *praetor peregrinus* en el 139 a.C., expulsaba de Roma a los astrólogos y hebreos. Aunque tímidamente, amparándose en las intensas relaciones comerciales con el oriente mediterráneo, nuevos cultos orientales trataban de implantarse en la ciudad de Roma; otras como Puzzoli o Pompeya disponían a fines de

Reproducción del senadoconsulto del 186 a.C.

este siglo de templos y altares a las divinidades egipcias.

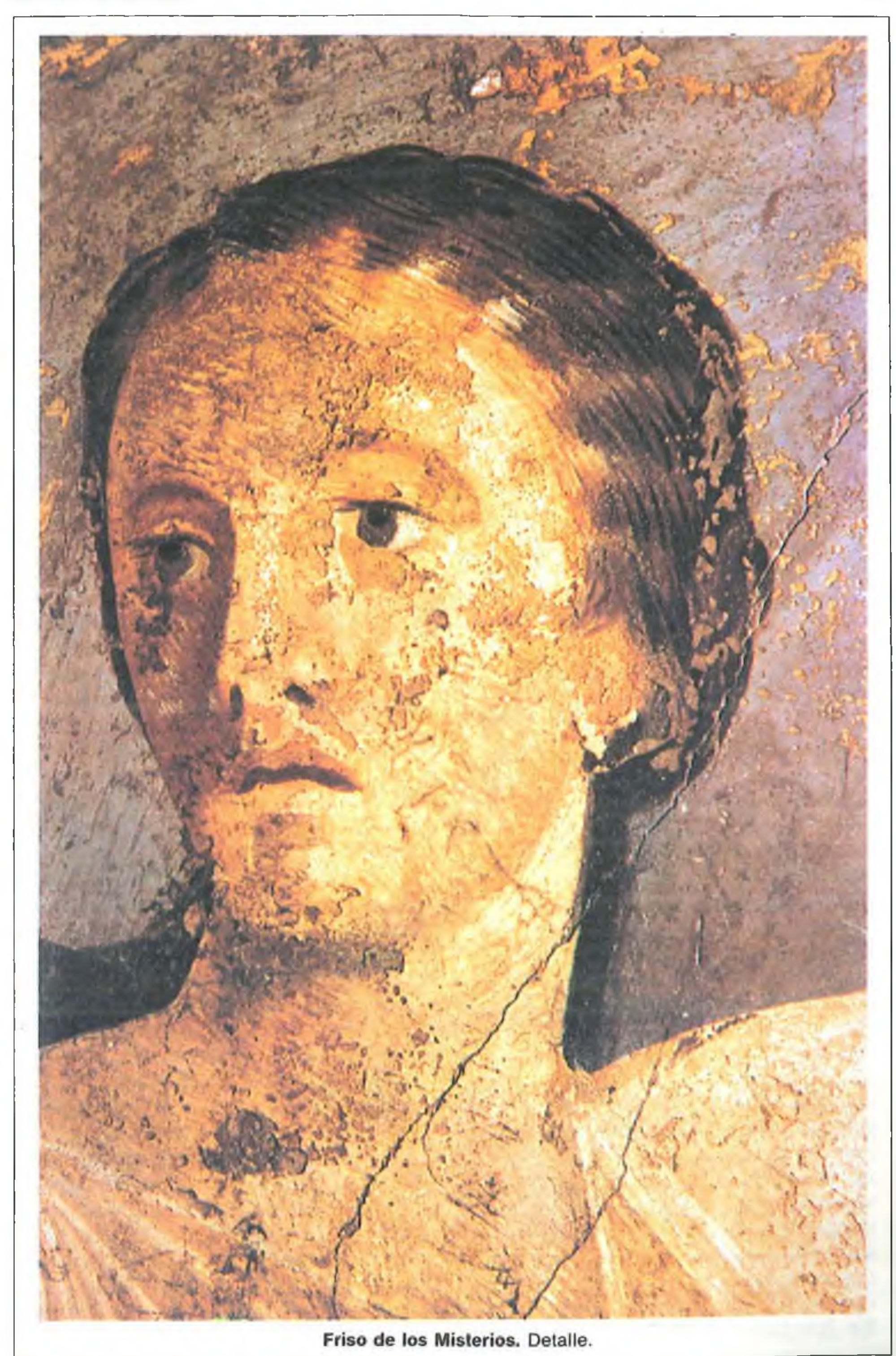
Pero también el celo y la rapidez en las expiaciones de prodigios y portentos podía ser un valioso medio para asegurar la *pax deorum* y fortalecer la religión estatal. El siglo II, particularmente su segunda mitad, fue extremadamente difícil para Roma tanto en el ámbito exterior como en el interior. La derrota, en el año 119, del gobernador romano de Macedonia ante la tribu gálica de los escordiscos y la de Cneo Carbón en Noreia ante las bandas de cimbrios, desataron una ola de terror popular en Roma que se proyectó sobre la política interna. Posteriormente se abrieron nuevas agitaciones y mayores temores cuando, a partir del 110, Jugurta obtuvo resonantes triunfos frente a los ejércitos romanos y Q. Servilio Cepión, junto a Manlio Máximo, sufrió en los alrededores de Arausio un grave revés frente a los germanos que dejaba a la Galia y a la propia Italia expuesta al enemigo. El seis de octubre, fecha de la derrota de Cepión, fue inscrito en el calendario como *dies ater*. El siglo no concluyó sin que surgiese una nueva rebelión de esclavos en Sicilia, y Catulo, colega de Mario, fuese obligado por los cimbrios a retirarse de la línea del Po abandonando la Galia traspadana al saqueo de los invasores.

Al margen de los desastres militares hay que recordar algunos hechos no menos graves: el incendio, en el año 111, del templo de la Magna Mater, las graves inundaciones, en el 108, que supusieron cuantiosas pérdidas humanas, la continua subida del precio del trigo, etc.

El Senado y los sacerdotes romanos extremaron las medidas expiatorias tras la aparición de prodigios. Se intensificó, durante estos años, la costumbre nunca olvidada de observar los prodigios y aplicar las correspondientes *procurationes*. En el 114-113 se sentenció a muerte a tres vestales acusadas de haber roto el voto de castidad. Fue tal, como dice Bayet, la angustia religiosa de la ejecución, que una purificación pareció necesaria; el Senado procedió a lo dictado por los Libros Sibilinos: un sacrificio humano —el de los griegos y dos galos— expiación a la que no se recurría desde los tiempos de la segunda guerra púnica.

En esta tarea el Senado se valió de un sacerdocio no oficial: el de los harúspides. La presencia de un sacerdocio extranjero, etrusco en este caso, para participar en la interpretación y expiación de los prodigios, constituye un caso único. Cabe una doble explicación: en primer lugar, los romanos estaban impresionados por el elaborado cuerpo de técnicas adivinatorias etruscas y, en segundo lugar, los harúspides eran miembros de familias aristocráticas, de la oligarquía local, lo que facilitaba su entendimiento con la política senatorial. Aunque su presencia a título individual en Roma es muy antigua —la mayor parte de los estudiosos la remontan a los tiempos de los Tarquinios— los harúspices como colectivo se presentan sólo cuando hacia el 280 o 270 distintos *foedera* permiten unas relaciones pacíficas con las ciudades etruscas, cerrando un largo período de hostilidades que impidió el acceso de los enemigos a la política y la religión romanas.

Pero será fundamentalmente a partir de la segunda guerra púnica, desde comienzos del siglo II, cuando se haga manifiesta la influencia de este cuerpo sacerdotal. Lo demuestran no sólo sus frecuentes intervenciones para interpretar y expiar los prodigios —particularmente los relacionados con los rayos— sino un senadoconsulto de esta época citado por Cicerón en su *De divinatione* (I, 92), en el cual se prescribía que en cada uno de los doce pueblos de la confederación etrusca las familias nobles debían consignar al Estado romano seis de



Friso de los Misterios. Detalle.

sus hijos para realizar estudios religiosos. Como dice Heurgon, con esta iniciativa era organizada oficialmente la enseñanza de la *Disciplina etrusca* bajo la protección del Senado, que manifestaba así su interés por una ciencia a la que Roma recurrirá hasta la caída del Imperio de Occidente. Junto a los decemviros, el colegio de los harúspices —aun no perteneciendo nunca a los *quattor amplissima collegia*— se perfilará cada vez más como un instrumento del Senado incidiendo de manera muy considerable en el juego político.

1. La concepción religiosa de la *nobilitas*

A lo largo de este siglo, la aristocracia tendió a disfrutar de la religión como un instrumento para garantizar y consolidar su prestigio social. Una de las distinciones más importantes de quienes habían desempeñado las magistraturas supremas dentro de la nobilitas era el *ius imaginum*, el derecho de cumplir ciertos ritos funerarios y de mantener así viva en la memoria de los romanos la gloria de aquél que conciudadanos y Júpiter habían investido de una magistratura superior.

A su muerte, el titular del *imperium* era engalanado con sus *ornamenta magistralia* plasmándose su rostro —antes de proceder a su incineración o inhumación— sobre un molde de cera. Esta imagen era situada sobre el muro del *atrium* y bajo ella se inscribían en fórmulas breves su *titulus*. Cuando una familia tenía varias imágenes expuestas, las bandeletas —*stemmata*— recorrían de un título y de un retrato a otro constituyendo un verdadero árbol genealógico. Otra imagen era situada en un armario reservado al efecto y sacada de ciertas fiestas en las que se les rendía culto o cuando un miembro de la *gens* moría. En los funerales un mimo llevaba esta máscara de cera coloreada y revestido de los ornamentos de la magistratura más elevada que había desempeñado el difunto, le hacía así revivir.

Este cortejo podía ser, en ocasiones, muy numeroso. Conocemos, ya en el siglo I a.C., el de Sila (Serv.*ad Aen.*VI,861), en el que la púrpura de las togas de los censores y de los mantos bordados de oro de los triunfadores se mezclaba con el blanco de las praetextas de los consulares, pretores y ediles; o el de Junia Tertia, viuda de Cassio, muerta bajo el reinado de Tiberio en el que las imágenes de veinte casas nobles figuraban en la ceremonia fúnebre (Tac.*Ann.*III,76).

Esta multitud de «antepasados» que recorría la ciudad precediendo el cuerpo del muerto se detenía finalmente en los *Rostra;* allí, según su rango, se sentaban en sus sillas curules para oir la *laudatio funebris.* Imaginemos el efecto de este ritual, acompañado además por el *funus* tradicional (músicos y plañideras), sobre el resto de la población: «¿a quién no espolearía, se pregunta Polibio (VI,53), ver este conjunto de imágenes y hombre glorificados por su valor, que parecen más vivas y animadas?».

El *ius imaginum* o los *ludi funebres* —como los que se celebraron durante los funerales de L. Emilio Paulo en el año 160— no eran sino unos de los muchos signos externos que diferenciaban a la nobilitas incluso del resto de las clases acomodadas. Acorde con su alto rango social, disponían de vestidos y calzados especiales, asientos reservados en el teatro, etc., siendo la ostentación de la riqueza el modo de mostrar públicamente su rango social, la *dignitas.* Este lujo no se entendería sin la conquista, a lo largo del siglo II, del Oriente helenístico —Grecia y Macedonia fueron reducidas a provincias en el 146— que transformó la vida social y económica de Roma: la afluencia de riquezas

contribuyó indudablemente a quebrar la unidad moral entre las clases altas y la plebe.

Sin embargo, el pensamiento religioso de la clase dominante distaba mucho de ser homogéneo. J. Scheid ha advertido cómo en el siglo II se produjo una ruptura dentro de ésta entre los partidarios de una absoluta fidelidad a las tradiciones y aquéllos que sostenían la necesidad de reactivar y replantear la religión en base a las «modernas» categorías filosóficas importadas fundamentalmente de Grecia.

M. Porcio Catón (234-149) suele ser considerado como la figura más sobresaliente de la primera tendencia. Su obra *De Re Rustica*, en la que recomendaba al intendente rural cumplir los ritos romanos y mantenerse alejado de formas religiosas extranjeras, basta para captar su apego a los cultos y creencias tradicionales.

Frente a hombres como Catón, se alza una nueva élite imperialista creada a partir de la segunda guerra púnica que gravitaba en torno a los Escipiones, en particular a Escipión Emiliano (185-125), hijo de Paulo Emilio, nieto por adopción del Africano. Desde el punto de vista religioso este grupo intelectual trataba de dar un nuevo contenido al culto poniendo en entredicho el antropomorfismo y facilitando el camino de la divinización de los nuevos jefes políticos. Escritores y filosóficos crearon en torno a Escipión un cenáculo de tendencia helenizante en el que destacan griegos tan conocidos como el historiador Polibio o el filósofo Panecio de Rodas, renovador del estoicismo. Muchos romanos, parientes y amigos de los Escipiones que ocupaban altos puestos del *cursus honorum* participaban en las conversaciones; citemos, por ejemplo, a C. Lelio, Q. Fabio Emiliano o Calpurnio Pisón. Las letras latinas estaban representadas por Lucilio y Terencio. No podemos desconocer el riesgo a que estos personajes de la aristocracia romana se exponían entusiasmándose por una cultura extranjera que como veremos fue duramente perseguida: era visto como renegar de la originalidad del temperamento nacional. La reacción nacionalista contra las influencias griegas se exteriorizó de diversas formas; en los juegos triunfales del año 167 la rudeza romana llegó al extremo de sustituir los números musicales de artistas griegos por el pugilato y un teatro grosero (Ateneo XIV,4).

Pero nunca la actividad de este círculo se propuso mirar las bases de la religión cívica y así vemos a sus miembros participar en los ritos religiosos tradicionales.

La misma *nobilitas* inició en este siglo un proceso que culminará en el

Los bacanales del año 186 a. C.

«Todos los iniciados culpables de prostitución y de muerte, de testimonios falsos, de firmas falsificadas, de testamentos supuestos, o de cualquier otro delito igualmente deshonroso, fueron decapitados. El número de los condenados a muerte fue mayor que el de presos; en las dos clases hubo muchos hombres y mujeres. Entregaban las mujeres condenadas a sus parientes o a aquellos en cuyo poder estaban, para que las hiciesen ejecutar en secreto; si nadie podía encargarse de su suplicio, se las ejecutaba públicamente. Encargóse enseguida a los cónsules que se ocupasen en destruir primeramente las Bacanales en Roma y después en toda Italia, y que no respetaran más que los altares y estatuas dedicados desde antiguo a Baco. Por un "senatus-consulto" se dispuso que en adelante no habría Bacanales en Roma ni en Italia; que si alguno estaba convencido de la importancia y necesidad de aquellos misterios, si no creía poder excusarse de celebrarlos sin experimentar escrúpulos y temer desgracias, lo declararía al pretor que lo pondría en conocimiento del Senado; y si cien senadores, por lo menos, le concedían autorización, podría celebrar la ceremonia en presencia de cinco personas, a lo sumo, sin contribuir en común a los gastos y sin acudir a sacerdote o sacrificador».

(Liv. XXXIX, 18)

siguiente: la utilización de la religión como instrumento político o, dicho en otros términos, la subordinación de la *res divina* a la oportunidad política. En esta tendencia coincidían los dos grupos enfrentados. Polibio admira la *religio* porque es una institución que funciona y a la que Roma debe su cohesión (VI,56,6); el historiador griego afín al círculo de los Escipiones llega incluso a proponer como única solución posible para enfriar las pasiones injustas de la masa, «contenerla con el miedo de cosas desconocidas».

Años más tarde Q. Mucio Scevola, al que Scheid considera perteneciente más que ningún otro al clan de Catón, razonará de manera muy parecida. El pontífice distinguía tres géneros de tradiciones sobre los dioses: la que emana de los poetas, la de los filósofos y la de aquéllos que dirigen la ciudad. Sólo esta última religión, inspirada, controlada y transmitida por la clase política merece permanecer en vigor por ser un factor de cohesión cívica. No es, por otra parte, esta distinción un simple juego de ingenio: obedece a la necesidad de la época de poner orden y distinguir los dioses tradicionales, los únicos dignos de veneración, de los dioses que como veremos presentan los poetas y filósofos.

2. La vida política y la religión

En sus escritos Polibio o Mucio Scevola desarrollaron la teoría de que la religión ha de quedar subordinada a la vida política; otros hombres de aquella época se encargaron de llevarla a la práctica.

Casos como el de C. Valerio Flacco no fueron excepcionales. Este personaje fue nombrado a la fuerza *flamen dialis* en el 209 por el pontífice Máximo, en circunstancias muy especiales, según narra Livio: «La ociosa juventud y desarreglo de C. Valerio Flacco, sus vicios... habían determinado al pontífice máximo P. Licinio a elegirle como flamen» (XXVII,8,4). A los derechos tradicionales del titular del *flamonium diale,* la *toga praetexta* y la silla curul, C. Valerio logró añadir al año siguiente de su inauguración, un nuevo privilegio que había caído en desuso: un asiento en el Senado (Liv.XXVII,8,9). En el 199 pudo también superar las dificultades legales para su elección como edil curul: privado por su calidad de *flamen* de Júpiter del derecho de *iurare in leges* —prestar juramento era una de las muchas prohibiciones que pesaban sobre este sacerdocio—, fue autorizado a que su hermano, L. Valerio, lo tomase en su nombre; de nada valieron los intentos de P. Licinio para contener las ambiciones políticas del sacerdote de Júpiter. No satisfecho, en el 183 fue elegido también como pretor.

En el año 180 murió el *rex sacrorum* Cn.Cornelio Dolabella. El pontífice máximo C.Servilio Gemino designó como sucesor a L.Cornelio Dolabella, obligándole a abandonar —por incompatibilidad— el cargo de *duunvir navalis* antes de proceder a su investidura, a lo que aquél se negó. Servilio le castigó con una multa pero Cornelio apeló al pueblo y finalmente el caso fue llevado a los comicios. Livio relata el desenlace: «Habían entrado ya en el recinto la mayor parte de los tribunos, y habían declarado que el duunviro se sometería a las órdenes del pontífice, levantándole la multa si renunciaba a la magistratura, cuando interrumpió un trueno la sesión. Escrúpulos religiosos impidieron entonces al pontífice investir a Delabella y lo sustituyó con P. Clelio Sículo» (Liv.XL,42,8 ss.).

Es evidente que, como señala Le Gall, el interés individual prevalece en este caso, sobre la *pietas;* Cornelio Delabella, miembro de la nobleza, no desea ser excluido del *cursus honorum*

y, pese a la voluntad colectiva manifestada en la asamblea, logra invalidar la sentencia amparándose en lo que en el lenguaje religioso se denominaba un *vitium*, es decir, en un *omen* desfavorable. Con cierta frecuencia, pues, los miembros de la oligarquía senatorial se opusieron a las exigencias de la religión.

De conflictos como éste se deduce también que el pontífice máximo —incluso de origen plebeyo como demostró Richard— ganó considerablemente en autoridad, desde mediados del siglo III, frente a los flámines —*maiores* y *minores*— y el *rex sacrorum*, tratando de limitarlos al dominio religioso. No debe extrañarnos, por tanto, que en el año 196 fuese creado el colegio de los *epulones* que se hizo cargo, fundamentalmente, de los banquetes sagrados —*epula*— para descargar de esta obligación a los pontífices de quienes, sin embargo, dependieron siempre.

A mediados de siglo se reguló la *obnuntatio*, operación que podía suspender, invocando auspicios desfavorables, una acción que aparentemente parecía autorizada por los dioses, por ejemplo, una asamblea. La *obnuntatio* era un arma poderosa: quien tuviese esta prerrogativa podía, mediante la observación de los signos divinos, paralizar cualquier acción. Las *leges Aelia et Fufia*, aprobadas probablemente en el año 150, ampliaron este derecho reservado en origen a los augures, a magistrados y tribunos para ser utilizado en los comicios centurianos y tributos. El fondo político de esta ley religiosa explica que



Templo de Portunus.

años más tarde fuera considerada por Cicerón *(Pis.*9) como una protección contra los tribunos «demagogos».

Esta ley anuncia una época —la de los Graco— en que la oligarquía senatorial utilizaba abiertamente la religión para luchar contra los políticos populares. Fundamentalmente se servirá del prodigio, interpretado por los *decemviri* y los harúspides a conveniencia suya.

En el 121, en el momento culminante del combate entablado por C. Graco contra los *optimates,* éstos difundieron entre la multitud romana el rumor de prodigios que condenaban, según ellos, la obra de su enemigo: Cayo Papirio Carbón, tribuno en el año 121, traicionando a Cayo y aliado con el partido oligárquico, hacer llegar a Roma la noticia de graves prodigios observados cuando Graco establecía sobre la antigua Cartago la colonia de Junonia, proyecto al que por su popularidad se había opuesto repetidamente el partido senatorial. Afirmaba Carbón que una violenta borrasca dispersó las entrañas de las víctimas sacrificadas, y los cipos que servían de límite a la nueva colonia fueron arrancados por lobos.

Lo que R. Bloch llama la «explotación política del terror religioso» no se hizo esperar: las cartas de Carbón fueron leídas ante el Senado desencadenándose pronto contra C. Graco un clima adverso que culminará con su asesinato. A partir de entonces y a lo largo del siglo I a.C., el prodigio será el arma religiosa preferida en las luchas políticas y los harúspices sus intérpretes favoritos.

3. La helenización de la cultura

Esta concepción de la religión como un «útil animal de tiro que podía mover el carro de la política», contribuyó a disminuir el respeto por el culto y sus ceremonias.

Pero aún existieron, al menos, otros dos factores que influyeron en la pérdida del prestigio de la religión oficial y a la larga modificaron su estructura sin que fuera —y esto es lo grave— reemplazada por otras nuevas.

La producción literaria de la época despertó en buena parte de la sociedad la duda. El teatro de Plauto y Terencio, que presentan a un Júpiter amoroso o a un Mercurio entrometido, y sobre todo las obras de Ennio contribuyeron decisivamente a ello.

Ennio (239-169) procedía de la región de Tarento y, tras la segunda guerra púnica se instaló en Roma, entablando amistad con los grandes personajes de la época como Catón o Escipión. De su producción literaria, que podemos considerar la más importante de la primera mitad del siglo, se han conservado fragmentos en los que se percibe su ataque a la *religio* de la antigua Roma. *Epicharmus,* obra de inspiración pitagórica, se abría con una exposición sobre el origen del Universo. Otro de sus trabajos más conocidos, *Evhemerus,* narra con ribetes de parodia la historia y la genealogía de los héroes y dioses que descienden de un primitivo rey: «Y esto lo maquinó tan astutamente que logró que sus huéspedes honraran su nombre con honores divinos, formando de este modo un culto religioso a su persona. Complaciánle, pues, llegando a celebrar ritos y fiestas en su nombre todos los años... De esta manera Júpiter extendió por todo el orbe de la tierra el culto a su religión y dio ejemplo a los demás» (fr.64-76).

En opinión de algunos autores Ennio se adhirió a las teorías de Epicuro contra la teodicia al proclamar la injusticia de la providencia divina: «Yo siempre dije y diré que existe en el cielo una raza de dioses, pero pienso que éstos no se preocupan de lo que haga el género humano; pues si se preocuparan, el bien sería para los buenos y el mal para los malos, lo

que en manera alguna sucede» (*Tel.* fr.149).

También atacó con dureza a los adivinos —tan en boga en este siglo— «que sin saber caminar por sí mismos, muestran el camino a otros» (*Tel.*fr.150). Al difundirse los poemas y las tragedias de Ennio, es indudable que las creencias de su público comenzaban a ser invadidas por la duda. Pero también la retórica y la filosofía contribyeron no poco a un mayor racionalismo, minando las bases de la religión tradicional. Ambas comenzaban a formar parte de la cultura de entonces: la retórica respondía perfectamente a las necesidades de la vida política romana, aunque existía un recelo a que fuese explicada por griegos. De los sistemas filosóficos griegos, la doctrina de la Academia, el estoicismo y el epicureismo irrumpieron en Roma con mayor fuerza. Eran sistemas monoteistas o panteistas pero no politeistas y por tanto todos ellos contrarios a la tradición romana del *mos maiorum*. No sorprende, por tanto, que el Senado haya tratado inicialmente de perseguir estas corrientes intelectuales: en el 173 a.C., fueron expulsados dos filósofos estoicos, hecho que se repitió en el 161 con otros filósofos y rétores.

En el año 155 se produjo un incidente bien conocido: los atenienses enviaron en embajada a Roma a tres miembros de las escuelas filosóficas más representativas (Gel.*NA* VI,14,8): el académico Carnéades, el estoico Diógenes y el peripatético Critolaos, que pronunciaron discursos muy bien acogidos por el público romano. Carnéades hizo un brillante elogio de la justicia como fundamento de las ciudades y las leyes, concluyendo que en Roma ésta era una quimera, pues

Los libros de Numa (181 a. C.)

«En este mismo año, ahondando mucho los cultivadores al pie del Janículo, en un campo que pertenecía al escriba L. Petilio, encontraron dos arcas de piedra, de cerca de ocho pies de largo por cuatro de ancho y cuyas tapas estaban selladas con plomo. En las dos arcas había inscripciones griegas y latinas, indicando qué contenían, la una el cuerpo de Numa Pompilio, hijo de Pompo, rey de los romanos, y la otra los libros de Numa Pompilio. El propietario del campo mandó abrirlas después de consultar a sus amigos. Lo que, según la inscripción, debía contener el cuerpo de Numa, estaba vacía, sin señal alguna de restos humanos ni de ninguna otra sustancia, habiendo quedado destruido sin duda todo lo que contenía por el considerable tiempo transcurrido. En la otra había dos paquetes atados y revestidos de pez, conteniendo cada uno siete volúmenes, que no sólo estaban bien conservados, sino que hasta parecían completamente nuevos. Siete volúmenes estaban en latín y trataban del derecho de los pontífices; los otros siete, escritos en griego, tenían por objeto la filosofía, tal como podía encontrarse entonces. Añade Valerio Ancias que eran libros de la doctrina pitagórica, aserción que es probablemente una falsedad fundada en la general creencia de que Numa era discípulo de Pitágoras. Leyeron primero aquellos libros los amigos del propietario del campo que se encontraban presentes en el momento del hallazgo, pero enseguida tuvieron muchos más lectores y adquirieron cierta publicidad. Q. Petilio, pretor urbano, tuvo entonces curiosidad de leerlos, y los pidió a L. Petilio, con quien tenía íntimas relaciones, porque él era quien, durante su cuestura, le hizo ingresar en una curia de escribas. Cuando hubo examinado el conjunto de las materias, observó que la mayor parte de las prescripciones eran contrarias al culto establecido, y dijo a L. Petilio que quemaría sus libros pero que antes de hacerlo le permitiría emplear para reclamarlos todos los medios legales y todos los recursos que pudiese emplear, añadiendo que no se ofendería por ello. El escriba se dirigió a los tribunos del pueblo y éstos enviaron el asunto al Senado. El pretor declaró que estaba dispuesto a jurar que no debían leerse ni conservarse aquellos libros, y el Senado declaró que bastaba lo ofrecido por el tribuno y que se quemarían cuanto antes aquellos libros en los comicios, y que a título de indemnización se pagaría al propietario la cantidad que señalase el pretor».

(Liv. XL, 29,3-14)

para ser justos los romanos debían detener sus conquistas. Al éxito siguió el escándolo y una dura reacción senatorial.

Sin embargo esta lucha del Estado romano contra los rétores y filósofos griegos estaba llamada al fracaso. Muchas familias romanas siguieron desde comienzos de siglo la costumbre de contratar los servicios de estos pensadores, que fueron utilizados en unas ocasiones como preceptores de los jóvenes y, en otras, como consejeros en la política; así, uno de los maestros de Tiberio Graco era célebre estoico Blossio de Cumas. A fines de siglo era costumbre de las familias más pudientes enviar a sus hijos a Grecia, especialmente a Atenas, para que siguieran —entre otras— las enseñanzas de los filósofos. Es en fin bien conocido el hecho de que hasta el rígido Catón se vio obligado a aprender el griego a una avanzada edad.

De las doctrinas filosóficas conocidas en Roma tan solo una, el epicureismo, fue duramente castigada; al aconsejar la búsqueda de la felicidad individual y sustraer al hombre y al universo de la acción de los dioses, aparecía como un peligroso elemento destructor de la religión pública.

De la misma manera tampoco debemos sobreestimar el racionalismo del siglo II que afectó fundamentalmente a las altas capas sociales, muy interesadas en la búsqueda de nuevos valores espirituales. El pueblo romano permaneció, en su mayor parte, temeroso de los dioses y, en general, apegado a las viejas ideas. Pero es evidente que ya se había producido una importante transformación.



Templo redondo del Foro Boario.

V. La manipulación del culto público

El asesinato del *pontifex Maximus* Q. Mucio Scevola en el año 82 a.C. por el pretor Damasippo nos sitúa en una nueva época. Entramos en una última fase caracterizada por el profundo desorden de la religión cívica, resentida de la inseguridad social y la angustia de las guerras civiles que dividieron a la población romana en dos bandos, por su utilización partidista y por la manipulación de su culto, lo que fomentó su profundo descrédito.

Sería largo enumerar los síntomas de descomposición religioso y las manifestaciones de la impiedad romana de este último siglo de la República: ritos centenarios que dejan de celebrarse, fiestas que pierden su sentido y quedan como ocasión de divertimento... Quizá sea, sin embargo, suficiente examinar dos de los fundamentos de la religión oficial: los templos y los sacerdocios.

Fue característico de este siglo —el de los hombres providenciales— que los políticos o jefes militares utilizaran la dedicación de un templo para realzar su propia gloria individual: Lutacio Catulo votó un santuario a *Fortuna Huiusce Diei* para conmemorar su éxito en la batalla de Vercellae; Mario levantó otro a *Honos* y *Virtus*, y Pompeyo, ordenó construir un teatro-templo a *Venus Victrix*.

Pero al mismo tiempo otros templos fueron profanados. Los bienes de los dioses, de carácter sagrado, fueron con cierta frecuencia utilizados con fines civiles; el propio César, según dice Suetonio (*Caes.* LIV) fue uno de los que no tuvo excesivos escrúpulos en ello. También los templos perdieron poco a poco su carácter de refugio sacro: en época de Sila, el dictador ordenó detener a los proscritos donde se encontrasen: «en casas privadas, en calles o templos» (App. *BC* I,95,44).

Muchos templos entraron, en general, en una situación de abandono material y cultural, no sólo en Italia sino en la misma Roma. La política religiosa de Augusto se caracterizará por la restauración material de numerosos santuarios que se encontraban en ruinas o muy deteriorados: «En mi sexto consulado —escribirá Augusto en su testamento— de conformidad con un decreto del Senado, reedifiqué en la ciudad ochenta y dos templos de los dioses, sin olvidar ninguno que en aquel momento pudiera necesitar ser reparado» (*Res gestae* XX,4).

La situación de los sacerdocios no era mucho mejor. Los cargos sacerdotales conferían un cierto prestigio a quienes lo ejercían y a sus descendientes, particularmente en el caso de los pontífices, que se sentaban en el Senado, y los augures, que tomaban los auspicios. Prueba de ello es que en el

año 104 a.C., Cneo Domitio Ahenobarbo presentó una ley —la *lex Domitia*— que otorgaba a 17 tribus el derecho de elegir los miembros de los cuatro colegios oficiales, si bien los candidatos eran previamente escogidos entre los componentes de cada uno. Esta ley de tendencia democrática fue derogada por Sila, que restableció la cooptación (sistema que escapaba completamente al poder popular) y nuevamente restablecida por el tribuno T. Labieno en el 63 a.C.

Las posibilidades de actuación de los sacerdotes en la política, su importancia para el *cursus honorum*, explica que a lo largo de estos años las elecciones de los sacerdotes se transformaran en verdaderas batallas políticas. Mommsen señaló que con la *lex Domitia*, los sacerdotes obtenían por primera vez el rango de semi-magistrados; los cuatro sacerdocios oficiales conseguían una posición aún más relevante en razón de la votación comicial.

Por el contrario, aquellos cargos sacerdotales que no contaban con el prestigio o la influencia en la vida política, entraron en una fase de profunda decadencia —como los *sodales Titii*, los *arvales* o los *salios*— e incluso de abandono, como sucedió con el *flamonium dialis* que quedó vacante desde que su último titular, L. Cornelio Mérula, decidió quitarse la vida en el 87.

En los colegios sacerdotales encontramos la misma división que en la política; los colegios no son homogéneos y, en ellos, como resultado de las elecciones, figuran elementos populares y hombres nuevos. No puede decirse pues, como sucediera en siglos anteriores, que la clase dominante reprimiese los sentimientos del pueblo a través de los sacerdocios y las magistraturas pues ambos partidos —optimates y populares— manipularon la religión en beneficio propio. Se trata de una religión al servicio de los grupos políticos rivales, y así parecen demostrarlo las asambleas y el uso político de la adivinación.

1. El condicionamiento religioso de las asambleas

Pocos han estudiado con tanto acierto como L. R. Taylor el condicionante papel de la religión en las asambleas electorales y legislativas del último siglo de la República.

El calendario, controlado por los pontífices, constituía la primera limitación: los días aptos para la reunión de tribus y centurias —marcados como *C(omitiales)* en el calendario— eran sólo de 192 para todo el año y aun su número tendió siempre a ser restringido. El mes intercalar necesario para totalizar los 355 días del año lunar fue utilizado igualmente por los pontífices para alargar o reducir a conveniencia nuevos días comiciales, la duración de las magistraturas o el desarrollo de un proceso. Cicerón siendo gobernador provincial, deseoso de no prolongar su ausencia lejos de Roma escribía a Attico —buen amigo de los pontífices— para que no intercalase —*ne intercalaretur*— el mes antes de su regreso.

También siendo incompatible la celebración de comicios durante las festividades religiosas fue frecuente la repetición de *feriae* —como las *latinae*— argumentándose que los rituales no habían sido correctamente ejecutados. De la misma manera, se recurrió a la prolongación de las *supplicationes* —plegarias y sacrificios solemnes por las cuales se agradecía a los dioses la victoria— que de por sí eran cada vez largas: siendo habitual que duraran dos o tres días, en el año 45, coincidiendo con los éxitos militares de César, se prolongaron durante 50 días. Las *supplicationes* contribuyeron también a glorificar al *imperator* cuando éste había logrado un triunfo frente al enemigo, aunque fuera de modestas proporciones.

Lo sorprendente es que hombres como Cicerón hayan reconocido

abiertamente tal manipulación: «Léntulo es un excelente cónsul... ha encontrado el medio de suprimir todos los días comiciales: se repiten las *feriae latinae* y las *supplicationes* no faltan. Así se obstaculizan leyes funestas» (*ad Q.Fr.*II,4,4-5). Cuando se produjo la represión de la conjuración de Catilina (en el 63 a.C.) el Senado decretó *supplicationes* en nombre de Cicerón (*Catil.*III.6,15; X,23) siendo la primera vez que se celebraron en honor de un civil.

También el cónsul podía hacer caer en días comiciales las fiestas móviles del calendario, impidiendo así la celebración de las asambleas para aplazar una votación peligrosa, como sucedió en el año 88 a.C. como las propuestas del tribuno Sulpicio Rufo.

Algunos políticos intentaron frenar esta manipulación del calendario con fines políticos. Clodio hizo pasar una ley —cuya letra quedó muerta— que permitía reunir las asambleas en los días fastos, lo que fue ordenado por César años más tarde. Su célebre reforma del calendario del año 45 debemos entenderla en parte como un deseo de acabar con los abusos engendrados por el sistema intercalar, si bien para entonces las asambleas eran ya más simbólicas que efectivas.

Otro medio de obstaculizar las asambleas —y de esta forma impedir las elecciones o la aprobación de leyes— lo constituyó la toma de auspicios. Los pontífices y augures no podían conocer el porvenir —no así los harúspices mediante la observación de *exta* y prodigios— pero sí saber cuándo un acto humano concordaba o no con la voluntad de los dioses; para conocer la voluntad de Júpiter los augures o el cónsul —que además de *imperium* disponía de *auspicia*— procedían a la toma de los auspicios.

Antes de celebrarse una asamblea era necesario observar los *auspicia (impetrativa)* para conocer la aprobación divina. Durante la misma podían surgir también signos —*auspicia oblativa*— que aconsejaban disolverla o no, en función, naturalmente, de los intereses de quienes los tomaban: «...con la pretensión de que los auspicios eran desfavorables, Pompeyo disolvió la Asamblea cuando el pueblo se disponía a votar la elección de Catón a la pretura», dice Plutarco (*Pomp.*52).

En virtud de la ley *Aelia et Fufia* que ya hemos mencionado, incluso un tribuno podía disolver la asamblea por el derecho que le confería la *obnuntatio;* pero solían ser, más frecuentemente, los políticos *optimates* los que recurrían al arma de los auspicios para detener proyectos contrarios a sus intereses: «auspicios, dice Cicerón (*Leg.*III,27), para que muchas asambleas inútiles sean retrasadas por dilaciones dignas de aprobación. Muchas veces los dioses inmortales reprimieron por medio de los auspicios el ímpetu injusto del pueblo».

El cónsul Bíbulo (59 a.C.) proclamaba cada mañana la *obnuntatio* contra su colega, César, quien a su vez tampoco le daba una excesiva importancia. Con ello intentaba paralizar toda tentativa de legislación por parte de César, puesto que ninguna ley podía ser votada violando la voluntad de los dioses. Pero el veto religioso no impidió a César que éste sometiese sus proyectos de ley al pueblo.

Junto a los magistrados también los augures podían invalidar, bloquear o anular los comicios, una elección o una ley (Cic.*Leg.*II,12,31) lo que explica que su autoridad se haya fortalecido en el ámbito de la vida política en detrimento incluso de los pontífices. Un augur debía permanecer siempre en las asambleas para asistir y si es preciso corregir al magistrado que la presidía. En última instancia actuaban como corte suprema de justicia decidiendo, en base al *ius* de que disponían, la legitimidad

de las leyes. Sólo, en la segunda mitad del siglo I, la falta de unidad del colegio de los augures explica que tales medidas no se tomaran con asiduidad o fueran incumplidas.

Aunque por su utilización política los auspicios estaban muy desprestigiados, es cierto que el magistrado que no los tuviera en cuenta, si rehusaba a someterse a la voluntad divina, debía de enfrentarse a la opinión pública. Craso perdió su popularidad porque, en el momento de emprender en el año 55 la desastrosa campaña contra los partos, no quiso tomar los auspicios que, según sus adversarios, eran contrarios a la expedición. Más tarde, en el 53, el propio Craso perdió la vida en la batalla de Carhae, en Mesopotamia.

Sólo, pues, hombres de la audacia y popularidad de César podían permitirse estos gestos. Suetonio dice de él que «ningún escrúpulo religioso le hizo nunca diferir o retrasar sus proyectos» (*Caes.*, 59).

2. Adivinación y política

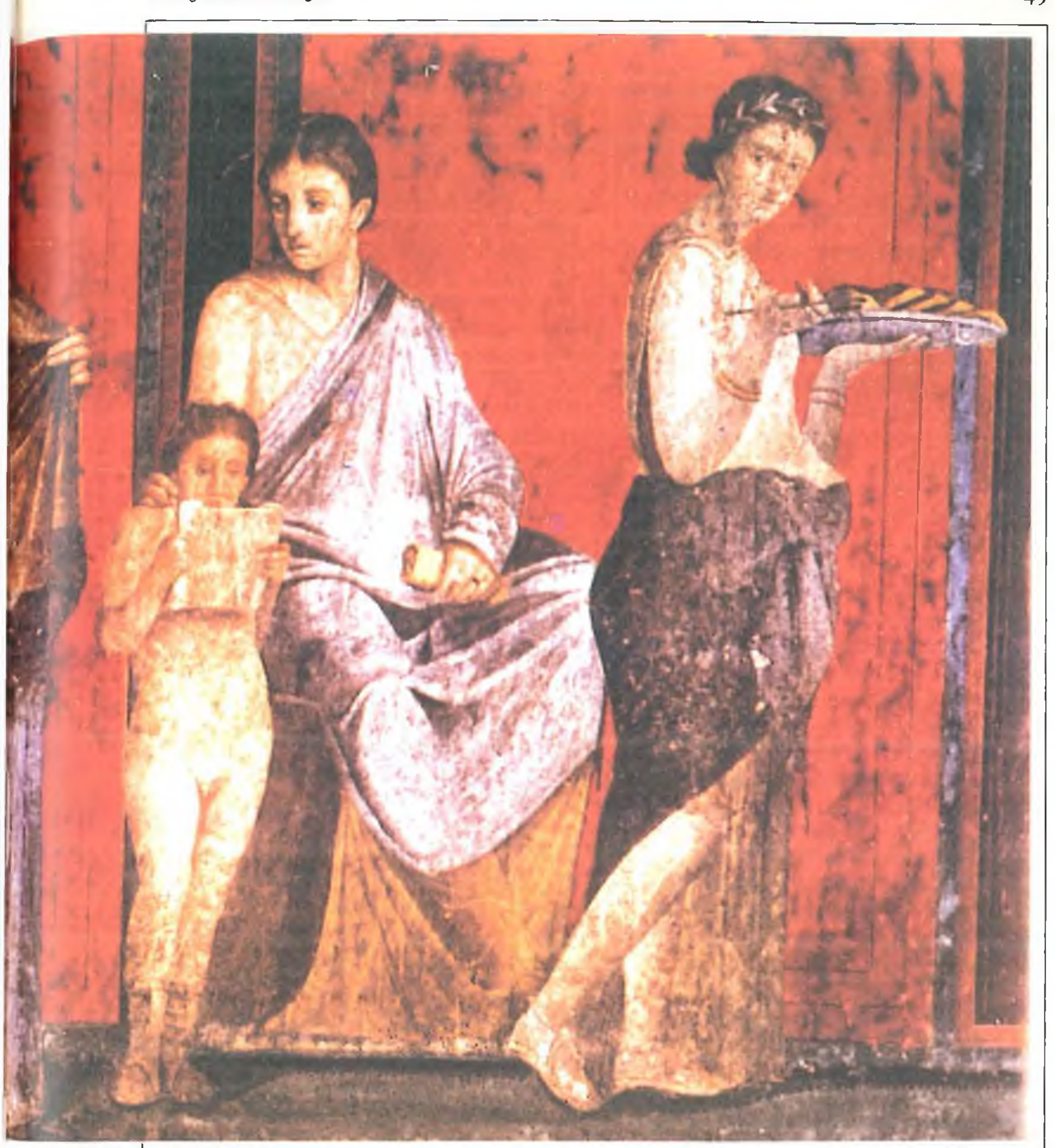
Los *decemviri* —*quindecemviri* desde Sila— y los harúspices fueron también —más que nunca— utilizados en el juego político.

Los guardianes de los Libros Sibilinos estuvieron presentes en buena parte de los principales conflictos de la época. El incendio, en el año 83, del Capitolio y de los Libros Sagrados, que no pudieron salvarse, no fue un hecho trágico pues en los años siguientes se «reconstruyeron» mediante diversas embajadas a ciudades griegas e itálicas. M. Torelli no descarta que dicha reorganización se realizara bajo la influencia etrusca. De esta forma, en los años siguientes se puso a prueba la colección.

En el 57 a.C., la columna de Júpiter erigida sobre el monte Albano fue alcanzada por un rayo; a causa de este presagio, el Senado autorizó a los sa-



Friso de los Misterios. Detalle.



cerdotes a consultar sus libros. Tras hacerlo, forzados por un tribuno al servicio de Craso, el oráculo se hizo público: «Si el rey de Egipto pide ayuda no le rehuses tu amistad, pero no movilices una masa de gente para prestarle apoyo, pues te lanzarás a una difícil empresa y te expondrás a numerosos peligros» (Dión,39,15,2).

El oráculo coincide calculadamente con la realidad del momento: Ptolomeo Auletés, padre de Cleopatra, al ser expulsado de su trono había solicitado a Roma su colaboración para recuperarlo. Varias ilustres personalidades deseaban enviar un ejército para ayudar a Ptolomeo; entre ellas se encontraba Léntulo Spinther, en-

tonces gobernador de Cilicia, y el propio Pompeyo. Es indudable que los enemigos de éste último habían inventado o «influido» en este oráculo para impedir su intervención.

Años más tarde, en los idus de marzo del 44, uno de los miembros del colegio de los *XV viri, Lucio Aurelio Cotta,* anunció que según los Libros Sibilinos, los partos sólo podían ser vencidos por un rey y que era necesario dar ese título a César; si hemos de creer a Suetonio (*Caes.* 80) «ésta fue la causa que impulsó a los conjurados a acelerar sus planes para no verse obligados a votar en favor de aquella propuesta».

La utilización partidista de esta colección sagrada llegó a tal punto que se rompió la costumbre de pedir para su consulta autorización previa al Senado: «Permanezca prohibida su lectura sin permiso del Senado, pide Cicerón (*de div.*II,54), como establecieron nuestros mayores».

Pero aún fue mayor en este siglo el protagonismo de los harúspices organizados en un colegio no oficial. La necesidad no tanto de expiar un prodigio como de descubrir en él el porvenir explica su prestigio.

Las respuestas *(responsa)* de los harúspices, generalmente a base de fórmulas estereotipadas, fueron siempre favorables a los intereses de la oligarquía senatorial. Esta constituye precisamente una de las grandes diferencias con el colegio de los *XV viri* que como hemos visto, por su reclutamiento popular, no se puso de parte de uno solo de los partidos enfrentados.

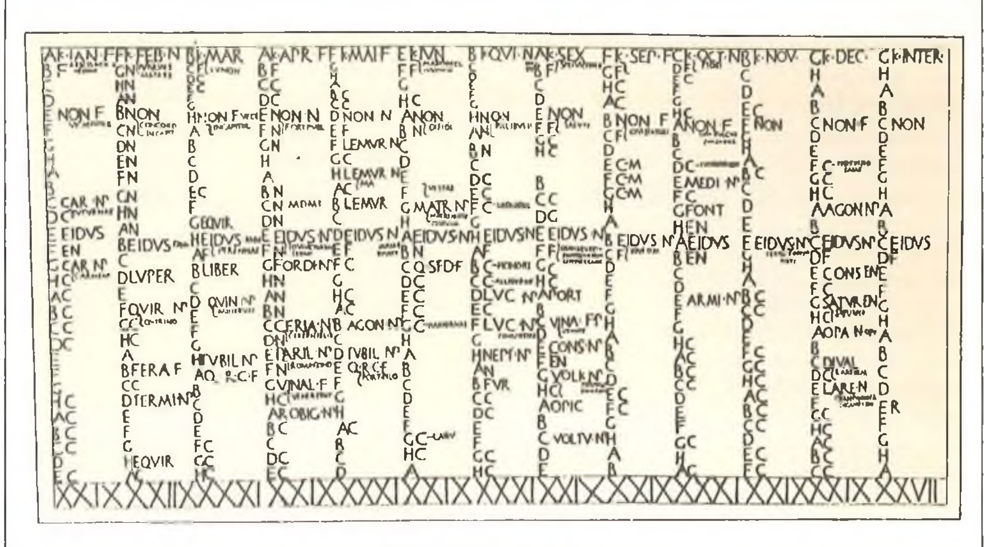
El reclutamiento de los harúspides —entre las familias nobles etruscas— y el carácter de sus *responsa* no dejan lugar a dudas: su actitud política fue de incondicional colaboración con la clase oligárquica. Algunos casos permitirán comprobarlo. •

Señala Torelli que la antigua aristocracia etrusca, de la que salieron los escritos sacros (la *Disciplina Etrusca)* y el sacerdocio, disponía de una fina sensibilidad para escoger el momento de lanzar el lenguaje apocalíptico de sus profecías: en el año 88 a.C., coincidiendo con la definitiva derrota de la revuelta itálica, un prodigio, el sonido de la *tuba* en el cielo, fue interpretado por los harúspices como el inicio del octavo siglo etrusco; en el 44, tras la aparición del *Iulium sidus* anunciaron el fin del noveno y último siglo, lo que sin duda favorecía la propaganda augústea de un nuevo *saeculum.*

El Senado consultó a los harúspices cuando deseaba actuar contra los jefes populares. Hemos visto en el capítulo precedente la resuelta participación de estos adivinos en la campaña de descrédito contra C. Graco. Obsequens refiere (46) que en el año 99 el tribuno de la plebe Sexto Titio intentaba hacer votar una ley agraria con la oposición de parte de sus colegas, cuando sobrevino un prodigio: dos cuervos se trabaron en lucha encarnizada en pleno vuelo, sobre la asamblea, desgarrándose mutuamente con sus picos y uñas. Los harúspices interpretaron el prodigio aconsejando hacer un sacrificio a Apolo y abandonar el proyecto de ley propuesto.

En el año 84 les vemos, bajo el pretexto de otro prodigio, impidiendo al pueblo elegir el sucesor de Cinna y regularizar la situación de Carbón como cónsul único (*App.BC* I,78).

El carácter conservador de sus intervenciones se puso nuevamente de manifiesto en el año 65 y 63, cuando fue descubierta la conjuración de Catilina. En el 65 se hizo venir a los harúspices de diversos puntos de Etruria para interpretar los rayos caídos en repetidas ocasiones sobre objetos sagrados del Capitolio, facilitando la siguiente respuesta: «Dijeron que estaban cercanas masacres e incendios y la aniquilación de las leyes y la guerra civil en el seno de la ciudad y la ruina total de Roma y la República si



El calendario de Antium.

no se aplacaba a los dioses inmortales cuya intercesión, quizá, doblegaría las decisiones del destino» (Cic.-*Catil.*III19).Como la estatua de Júpiter había sido alcanzada también, recomendaron eregir sobre un zócalo elevado una más grande, orientada su cara hacia el oriente, es decir, hacia el Foro. Esperaban que mirando hacia el Foro y la Curia las maquinaciones que se tramaran contra la seguridad de la República, el Senado y el pueblo podrían descubrirlas.

Cuando dos años más tarde, en el 63, Cicerón comunicó el descubrimiento de la conspiración declaró que la mañana misma en que eran conducidos los conjurados a la sesión del Senado que se celebraba en el templo de Concordia, la estatua había sido puesta en su lugar.

El *responsum* del año 56 es, gracias a Cicerón, el único que nos ha sido transmitido literalmente. En su *De haruspicum responsis* recoge la respuesta dada por los harúspices al Senado romano con ocasión de haber sido oído un rumor subterráneo en el *ager latiniensis;* tras exponer las razones del prodigio, los técnicos de la adivinación haruspicinal señalaron los peligros que entrañaba para la ciudad: había que temer «que la cosa pública no sea lesionada por manejos secretos, que hombres deteriorados y desposeídos no sean elevados a las dignidades, en fin, que no se cambie la forma de gobierno» (*de har. resp.*, 56).

Esta larga respuesta —de la que sólo hemos extraído un fragmento— podía ir dirigida más o menos abiertamente, según P. Wuilleumier, a todos los adversarios de los *optimates:* a Pompeyo, revestido del *imperium maius,* a Clodio, agente de César reconciliado con Pompeyo, a P. Vatinio. Las advertencias contra toda tentativa de reemplazar la autoridad senatorial por el poder de uno solo coinciden con las aspiraciones políticas de Pompeyo, pero quizá el *responsum* fuera dictado para situaciones generales.

Lentamente la práctica de los auspicios, tan importante en el ámbito político, fue siendo sustituida en el ejército por la consulta de las entrañas por parte de los harúspices. Conocemos los nombres de C. Postumio, *haruspex* de Sila o de Spurinna, el de César (que más tarde sería ele-

vado al rango de gobernador) que tuvieron siempre la confianza de sus jefes militares. También las colonias dispondrán de estos adivinos entre sus funcionarios, y son por ello mencionados en la ley de Urso.

3. La génesis del culto imperial

La interpretación del prodigio no fue utilizada sólo para que los políticos se desembarazaran de sus adversarios o suspendieran sus proyectos: también se apoyaron en la adivinación los jefes militares, los *imperatores,* para aureolarse de un carisma especial que les distancia así del resto de los hombres.

Escipión el Africano, vencedor de Aníbal, fue el primer comandante romano que parecía ser un semidios o, al menos, un favorito de los dioses, inaugurando una ideología religiosa por la que los dioses manifestaban su benevolencia a los ciudadanos a través de individuos que ellos mismos elegían; los jefes militares eran, pues, *imperatores* «a diis electi». Su figura aparecía en su tiempo como la de un hombre inspirado y protegido por Júpiter utilizando la creencia popular para lograr sus empresas.

Pero, como advirtió R. Schilling, Roma no estaba preparada para aceptar a finales del s. III este tipo de culto, de manera que sólo con Mario se acentuó la nueva teología de los *imperatores.* Mario fue el primer romano que recibió honores divinos en Roma; fueron hechas libaciones en su honor, tras la batalla de *Vercellae,* que hasta entonces estaban reservadas exclusivamente a las divinidades. Además este gran militar renovó la ideología del triunfo que, según Richard será decisiva para la teología de la victoria y la génesis del culto imperial.

Su enemigo Sila fue el artífice de una verdadera política religiosa. Des-



Friso de los Misterios. Detalle.



de el año 87 difundió entre sus tropas la opinión de que era un hombre providencial, protegido por Júpiter, Apolo y Venus e inspirado y guiado en sueños por los dioses, particularmente por Fortuna. La diosa capadocia Ma-Bellona fue quien, en el año 88, le dio la orden de marchar sobre Roma.

Este dictador era augur y otorgaba una gran importancia a este cargo sacerdotal; durante sus campañas contra Mitrídates en Grecia, en el año 86, el *lituus,* el bastón augural, figuraba en el reverso de sus monedas de oro. Más tarde, en el 82, monopolizó el derecho de los auspicios. La *lex Valeria* le dio la posibilidad de ampliar el *pomerium*, cosa que no sucedía desde

los tiempos de la monarquía. Es bien conocido el hecho de que después de la caída de Praeneste, Sila se otorgó el cognomen de *Felix* queriendo proclamar que era una persona con fortuna gracias a la protección divina.

Pompeyo continuó la idea del *imperator* favorecido por los dioses. Creía ser un hombre providencial siguiendo el modelo de Alejandro. En Roma recibió el privilegio de una ceremonia triunfal durante los juegos del circo, pero fueron fundamentalmente las ciudades griegas del Oriente las que le ofrecieron honores divinos. Sin embargo su prudencia le obligó a aceptar con cautela estos honores y a rechazar incluso el título de dictador.

Por el contrario, el carácter y la audacia de César, su espíritu innovador, crearon las bases de una nueva política religiosa y prepararon la divinización imperial. Según S. Weinstock, César introdujo el culto divino a su persona en los últimos años de su vida, anticipando todas las reformas de Augusto que fue, en este sentido también, continuador de su obra.

En la política religiosa de César suele distinguirse dos períodos. El primero comenzó en el año 68 a.C. En los funerales de su tía Julia, viuda de Mario, César pronunció el elogio fúnebre, afirmando: «El linaje de mi tía Julia por el lado materno desciende de reyes y por el paterno está vinculado a los dioses inmortales; pues de Anco Marcio proceden los *Marcii Reges* cuyo nombre llevaba su madre, y de Venus los Julios de cuya estirpe forma parte de nuestra familia» (Suet.*Caes.*6,1).

César creó así el culto de *Venus Genetrix*, a quien dedicó un templo en el 46 a.C., asimilado pronto a *Venus Victrix*, venerada ya por Sila y Pompeyo. Antes de iniciarse la batalla de Farsalia, siendo césar desde el 63 pontífice máximo, dio como señal de orden a sus tropas *Venus Victrix!*

La segunda fase de la política religiosa de César se desarrolló tras la batalla de Munda, a partir del año 45. Recibió durante estos meses muchos honores que en principio estaban reservados a los dioses: su carro y sus estatuas fueron colocadas sobre el Capitolio donde Dion Cassio, siglos más tarde, pudo leer aún la inscripción dedicada por el Senado: DIVO CAESARI. La silla y la corona de oro eran llevadas en los juegos y en el teatro como la de otras divinidades; el mes *Quinctilis* fue llamado *Iulius* y se creó en su honor el colegio de los *Luperci Iulii.* También se creó un sistema de cultos formados por una personificación divina ligada a su nombre como, por ejemplo, *Clementia Caesaris, Fortuna Caesaris* o *Victoria Caesaris,* divinidades que fueron también adoptadas por Augusto.

Se discute, pues, si César era en vida considerado ya como un dios. Suetonio y Cicerón señalan que el dictador recibió antes de su muerte un *flamen*, cargo que fue ocupado por Marco Antonio, pero las fuentes no son unánimes en este sentido. El culto de César, después de su muerte, fue instituido oficialmente en el 42 a.C. por los triunviros, aunque ya tras los idus de marzo la plebe le adoraba como a un dios. Si fue su deseo instituir en vida un culto divino a su persona, como sostiene Weinstock, es algo discutible, pero lo cierto es que su política religiosa preparó el culto imperial que fue realizado por Augusto con gran prudencia.

Libaciones en honor de Mario

«No obstante el mérito entero fue atribuido a Mario en consideración tanto de la precedente victoria como de su superioridad en graduación (frente a Catulo). Mas todavía hizo la multitud que le nombró "tercer fundador de Roma" porque había alejado de la ciudad un peligro no inferior al de los galos; y cada uno hacía fiestas en casa con los hijos y la mujer, haciendo además de a los dioses, ofrendas de alimentos y libaciones también a Mario...».

(Plut. *Mar.* 27,8)

No lo es menos, que la dictadura de César logró poner cierto orden en la anarquía que había invadido, con la política, a la religión. Trató de controlar la religión como jefe supremo de la misma: pontífice máximo y augur, al tiempo, los símbolos de ambos colegios fueron acuñados en sus monedas mostrando así la importancia de la religión oficial en la reorganización del Estado.

4. Las nuevas religiones

La descomposición del patrimonio religioso y el debilitamiento de los lazos comunitarios, favorecieron la creación de nuevas asociaciones religiosas que tenían como protectores a dioses extranjeros. Era natural que esta situación beneficiase la implantación de religiones minorasiáticas o egipcias.

El proceso, como hemos visto, remonta a los últimos años del siglo II: soldados y traficantes las seguían y practicaban bien en sus países de origen, bien en Delos y Sicilia donde ya eran conocidas. También los grandes puertos de Italia, Puzzoli y Ostia, contaban desde entonces con muchos seguidores de las religiones orientales.

La difusión de estos cultos en Roma, siempre a título privado, remonta sólo a los tiempos de Sila; las legiones de Sila que, en Asia Menor se vincularon al culto de la diosa Mâ de Capadocia, contribuyeron a la asimilación de ésta con Bellona, una antigua divinidad latina de la guerra; en el año 48 se elevó un templo a esta nueva divinidad. Según Bayet sus devotos fueron probablemente autorizados desde entonces a realizar sus exhibiciones en público unidos a las procesiones de la Gran Madre con la que Mâ estaba estrechamente emparentada.

Cibeles, siglo y medio después de su asentamiento, seguía sin mezclarse en la vida religiosa de la ciudad. Tan sólo sus fiestas públicas de abril, las *Megalensia* y la procesión oficial con ocasión del baño ritual del ídolo en el Almo, ponían a la población romana en contacto directo con la diosa. Bayet percibe en la literatura de mediados de este siglo una atracción obsesiva por su culto, un deseo de atravesar el misterio de las ceremonias del templo cuyo tumulto musical llegaba al exterior.

Las divinidades egipcias venidas de Alejandría, como Isis y Serapis, irrumpieron también con fuerza. Isis se ha transformado en una diosa de salvación, con sus propios ritos mistéricos que remontan, como tales, a la época de Ptolomeo I. Constituye un claro ejemplo de una nueva institución religiosa que sale al encuentro de las exigencias de los nuevos tiempos.

De su fuerza dan idea los altares levantados en el Capitolio, por tanto dentro del *pomerium*. La devoción privada hacia estos dioses de origen egipcio, conocidos desde el siglo anterior en la Campania, se explica por muchas razones. Era inevitable que una religión y unas creencias extendidas por todo el mundo mediterráneo penetrasen también en Roma, la ciudad más cosmopolita del occidente. Los ritos de Isis eran más emotivos que los de la religión nacional romana: los fieles participaban en ellos, dirigían sus plegarias a la diosa y esperaban una vida en el Más-Allá.

Sila y Mâ-Belona

«Se narra que a Sila se le apareció en sueños una diosa venerada por los romanos, los cuales la conocieron de los capadocios, y que podría ser la Luna o Atenea o Enio. A Sila le pareció que se pusiera a su lado y le entregara en la mano un rayo, ordenándole castigar a sus enemigos; después les nombró uno por uno y de mano en mano castigados por Sila, caían a tierra, desapareciendo. La visión dio valor al general. La narró al colega y al despuntar el día se puso en marcha hacia Roma».

Plut. *Syll.* 9,5-7

El Senado reaccionó contra estos nuevos cultos sin gran firmeza y quizá algo tardíamente. La primera prohibición de participación data del año 58, pero hubo de ser renovada en el 53, en el 50 y en el 48. Ordenó la destrucción de los altares dentro del *pomerium*, pero los fieles los reconstruyeron inmediatamente.

Además algunos políticos como por ejemplo César, no eran insensibles a los cultos isiacos: los triunviros autorizaron en el 43 la construcción de un templo oficial a Isis. También ciertos filósofos romanos consideraron que aquella religión ofrecía el atractivo de estar basada en una verdad revelada y de reunir, por consiguiente, las especulaciones sobre lo divino, inseparables de toda filosofía.

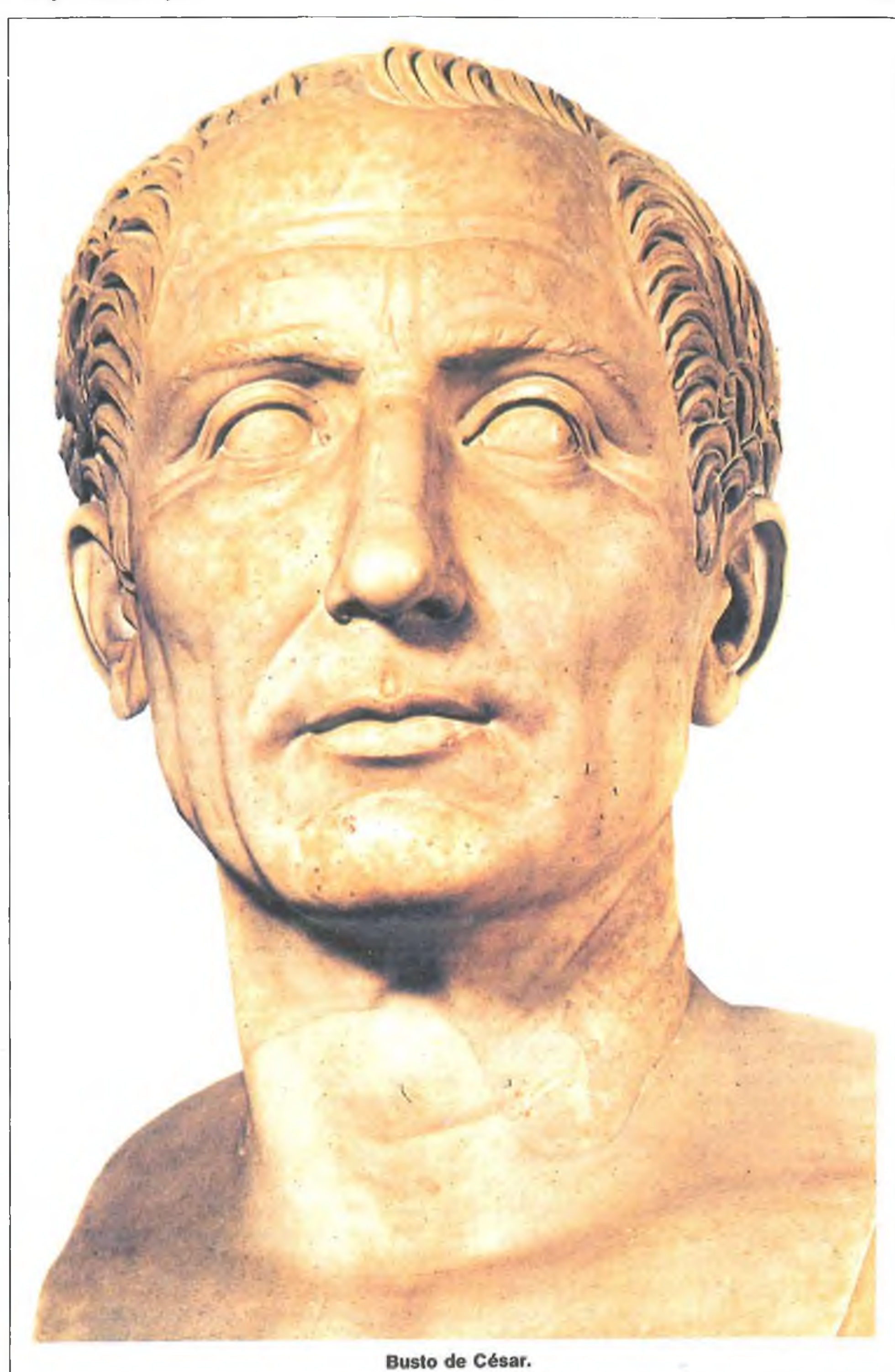
Esta persecución, que se intensificará sobre todo a partir del año 28, tenía motivos religiosos: para el poder político los cultos egipcios no eran auténtica *religio*, sino *superstitio* y como tales podían dañar seriamente el culto nacional. Pero a los escrúpulos religiosos se sumaron también motivos políticos: Octavio, en su propaganda contra Antonio, dueño de Egipto, denunció como enemigas de Roma a las divinidades del Nilo prohibiendo la construcción de altares o capillas en su honor.

¿Qué es, entonces, lo que quedaba de la religión nacional? En el siglo I a.C., Varrón y Cicerón defendieron las antiguas tradiciones, aunque apartándose ya de las rígidas posturas de un Mucio Scevola.

Varrón (116-27 a.C.) fue un escritor polifacético: historiador, filósofo, gramático, jurista, agrónomo, poeta satírico. Su vocación de gramático y anticuario se puso de manifiesto en la escuela de L. Aelio Stilo, autor de un comentario sobre el canto de los salios y la ley de las XII tablas, entre otras obras. Frecuentó también al viejo poeta trágico Accio y siguió enseñanzas filosóficas en Atenas, entre el



La Curia.



Busto de César.

84 y el 82; Antíoco de Ascalón, uno de los más insignes representantes de la Antigua Academia, influyó profundamente sobre Varrón. Sus estudios no interrumpieron nunca su trayectoria política: tribuno de la plebe, pretor, legado de Pompeyo en España durante la guerra civil.

Nos quedan de su obra sólo tres libros del las *Res Rusticae*, seis libros del *De Lingua Latina* y numerosos fragmentos. Pero otros autores, incluso tardíos, nos han conservado parte de las *Antiquitates*, de las *Res divinae*, dedicada a César como Pontífice Máximo, de las *Hebdómadas*, etc.

Así San Agustín recoge la teoría de Varrón en la que siguiendo el discurso de la teología tripartita de Mucio Scevola, trata de perfeccionarla. Como los mismos nombres podían aparecer en las tres categorías —los dioses de los poetas, los de los filósofos y políticos—, definió una teología que conviene a los poetas *(fabulosa theologia*, inventada por ellos), una teología de los filósofos, física o natural *(naturalis theologia)* y una religión civil que conviene al Estado *(civilis theologia)* creada artificialmente, como sus instituciones políticas.

Las dos últimas podían coincidir idealmente, pero en la práctica la religión pública debe al menos parte a la religión de los filósofos. De esta forma Varrón dio su voto de preferencia a la teología filosófica, sobre todo de la escuela estoica de la que era seguidor.

Pero fue también un hombre profundamente respetuoso con las tradiciones religiosas del pueblo romano; muchos de sus escritos trataban de preservar la religión del Estado temiendo que los dioses pudieran perecer no por el ataque de los enemigos sino por la negligencia de los propios romanos *(civium negligentia)*. Así, incluye la relación de todos los espíritus menores *(indigites)* en orden a que sea conocida la divinidad que preside cada situación de la vida; de esta forma el hombre puede conocer a qué dios invocar en cada ocasión.

El mismo parece haber influido, como hemos dicho, por el estoicismo y haber creído en un dios, alma del universo, que puede ser identificado con Júpiter Capitolino; los otros dioses forman parte de él o son sus virtudes. Varrón no aprobaba el sacrificio animal, el culto a las imágenes o la devoción por las divinidades alejandrinas. Pero todas las divinidades deben ser respetadas incluyendo las antiguas, a quienes invoca en el prefacio de su *Re Rustica:* Por último se mostró defensor de la religión familiar a la que había en su opinión que proteger en la misma medida que la religión pública, constituyéndose por tanto en uno de los principales partidarios del tradicionalismo romano de su época.

Su contemporáneo Cicerón defendió también las antiguas creencias, pero desde el punto de vista religioso su obra deja una impresión de ambigüedad. Como Varrón, recibió una rica educación: la enseñanza de M. Antonio y L. Craso en el arte de la oratoria, la de los Mucios Scevolas en jurisprudencia y la del epicúreo Fedro y el neoacadémico Filón en filosofía. Completó también su cultura en Grecia y Asia (79-77) accediendo de vuelta en Roma a los más altos puestos del *cursus honorum*.

El *De natura deorum* concluido antes de la muerte de César contiene tres libros. En el primero el epicúreo C. Veleyo esboza el desarrollo de las teorías teológicas desde Tales hasta Diógenes y luego expone la de Epicuro que es rebatida por Cotta. En el libro II Q. Lucilio Balbo presenta la teoría estoica sobre la existencia de los dioses y su naturaleza. Finalmente Cicerón, a pesar de ser partidario de la Academia, declara que la opinión de Balbo le parece la más verosímil de todas.

A esta obra siguió el *De divinatione* y el *De fato*. Aquel diálogo se desarro-

lla entre Cicerón y su hermano Quinto, en la villa de Túsculo a fines del 45. La obra tiene por finalidad combatir la superstición aneja a las prácticas adivinatorias, sin perjudicar la religión.

En el libro primero, tras exponerse la historia del arte adivinatorio, Quinto defiende la teoría estoica afirmando que es preciso atenerse a los numerosos hechos de experiencia que atestiguan en favor de aquélla. Cicerón, en el libro II, formula críticas a las teorías sostenidas por su hermano.

El *De Fato,* sirve de complemento con el anterior al *De natura deorum* y consiste en un diálogo entre Cicerón y el cónsul Hircio; como el interlocutor carecía de cultura filosófica, el autor tenía que exponer la teoría estoica *fato omnia fiunt.* Cicerón, interesado en el problema de la libertad se muestra en él convencido de la existencia del libre albedrío del hombre.

Resulta, pues, difícil determinar en forma precisa el pensamiento de Cicerón sobre la cuestión religiosa. Al final del *De natura deorum* declara que la teología estoica le parece más probable que el agnosticismo de Cotta —miembro de la Nueva Academia, a la que él mismo se adhiere—. Quizá esta ambigüedad se explique al ser a un mismo tiempo augur —en su *De Republica* se muestra partidario de fortalecer la *auguratio*— pero, también como hemos comprobado, filosófico.

Cicerón, como es general en los filósofos, habla tanto de Dios como de los dioses, pero no se preocupa por conciliar la unidad del primero —que él admite— con la multiplicidad de los segundos. Concibe a la divinidad como una inteligencia libre y separada de toda concreción mortal, pero no está seguro de que sea espiritualidad pura, pues acepta que puede consistir en aire o fuego, aunque distintos de los terrestres.

Asigna gran valor a la tesis de la providencia divina; rechaza el destino y la adivinación que defendían, en general, los estoicos considerando la segunda como una manifestación de la superstición que él desea ver arrancada de la religión.

Por el contrario, defiende aquella forma de religión vinculada al conocimiento de la naturaleza y, por motivos político-sociales, el conjunto de los ritos y cultos que sobre los dioses ha impuesto la tradición de los antepasados; desea, por último, en cuanto a la mitología, purificar la religión de las invenciones de los poetas, indignas de la naturaleza de los dioses.

La religión y el culto oficiales encontraron, pues, en Varrón y Cicerón dos defensores de gran altura; pero lo hicieron sin la rigidez de posturas y la intransigencia de los adversarios del círculo de los Escipiones, adaptándose a las nuevas exigencias.

Muchos autores han insistido en que la mayor parte de la población romana siguió creyendo, pese a la descomposición de la religión oficial y las nuevas formas religiosas, en los valores de los dioses, permaneciendo fieles en sus convicciones. Quizá haya sido así en el ámbito de las prácticas de culto y la devoción privadas. Porque en el ámbito público es difícil creer que mantuvieran sus creencias conociendo quiénes y con qué fines ejecutaban los ritos.

Honores divinos a César

En efecto, no sólo aceptó honores desmedidos... sino que incluso consintió que le confirieran otros honores que rebasaban la confirieran otros honores que rebasan la condición humana: un trono de ora en la res, una carroza, una litera en la cabalgata con que se iniciaban los juegos del circo, templos, aras, estatuas junto a los dioses, un lecho sagrado, un flamen propio, una congregación de sacerdotes, un mes designado con su nombre; en una palabra, no hubo ningún honor que él no aceptra o que no otorgara a su capricho».

Suet. Caes. 76

Cronología

Antes a.C.	Acontecimientos
509	Fundación de la República. Templo de Júpiter Capitolino. Nombramiento del primer *rex sacrorum*?
497	Templo de Saturno.
493	Templo de Ceres, Liber, Libera.
484	Templo de Cástor.
451/0	Ley de las XII tablas.
431	Templo de Apolo.
392	Templo de Juno Regina en Aventino.
390	Destrucción de Roma por los galos.
367	Leyes *Liciniae-Sextiae*. Ingreso de plebeyos en el colegio de los *X viri*. Templo de la Concordia.
312	Appio Claudio, censor. Nacionalización del *Ara Maxima*.
304	*Ius Flavianum.* *Lex Papiria.*
300	*Lex Ogulnia de auguribus et pontificibus.*
291	Templo de Esculapio.

264	Comienzo de la I Guerra Púnica Primer espectáculo de gladiadores en Roma.
249	Introducción del culto de *Dis* y *Proserpina* en Roma.
218	Comienzo de la II Guerra Púnica.
215	Templo de *Venus Erycina in Capitolio.*
212	Introducción de los *ludi Apollinares.*
204	Introducción del culto de Cibeles.
196	*Lex Licinia de III viris epulonibus creandis.*
191	Templo de la *Magna Mater.*
186	*Senatus consultus de Bacchanalibus.*
181	Escándalo de los «libros de Numa».
173	Expulsión de dos filósofos epicúreos de Roma.
161	*Lex Fannia,* sobre el lujo. Nueva expulsión de filósofos griegos.
150	*Leges Aelia et Fufia.*
103	*Lex Domitia de sacerdotiis*
89	Q. Mucio Scaevola, *pontifex Maximus.*
87	Suicidio del *rex sacrorum* Cornelio Merula.
82	Asesinato de Q. Mucio Scevola. *Lex Cornelia de sacerdotiis.*
81-79	Dictadura de Sila.
63	*Lex Atia de sacerdotiis.* Cicerón, cónsul: conjuración de Catilina.
47	Varrón publica las *Antiquitates rerum humanarum et divinarum.*
46	*Lex Iulia de sacerdotiis.* Templo de Venus Genetrix. César, dictador.
45-44	Cicerón publica el *De natura deorum* y el *De divinatione.*
44	Asesinato de César.

Bibliografía

Bayet, J.: *Histoire politique et psychologique de la religion romaine,* París, 1957.
Bloch, R.: *Los prodigios en la antigüedad clásica,* Buenos Aires, 1968.
Breglia Pulci, L.: *Oracoli Sibillini tra rituali e propaganda,* Nápoles, 1983.
Combet-Farnoux, B.: *Mercure romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à l'époque augustéenne,* Roma, 1980.
Dumézil, G.: *La religion romaine archaïque,* París, 1966.
Heurgon, J.: *Roma y el Mediterráneo Occidental hasta las guerras púnicas,* Barcelona, 1971.
Liebeschuetz, J.H.W.G.: *Continuity and Change in Roman Religion,* Oxford, 1979.
Le Gall, J.: *La religion romaine de l'époque de Caton l'Ancien au rêgne de l'empereur Commode,* París, 1975.
Mac Bain, B.: *Prodigy and expiation: study in religion and politics in Republican Rome,* Bruselas, 1982.
Meslln, M.: *L'Homme romain. Des origines au 1er siècle de notre ère,* París, 1978.
Roldan, J.M.: *La República romana,* Madrid, 1981.
Ross-Taylor, L.: *La politique et les partis à Rome au temps de César,* París, 1977.
Schullard, H.H.: *Festivals and ceremonies of the Roman Republic,* Londres, 1981.
Scheid, J.: *La religione a Roma,* Bari, 1983.
Schilling, R.: *The Roman Religion,* Leiden, 1969.
Szemler,G.J.: *The Priest of the Roman Republic. A Study of Interactions between Priesthoods and Magistracies,* Bruselas, 1972.
Wardman, A.: *Religion and Statecraft among the Romans,* Londres, 1982.
Wisowa, G.: *Religion und Kultus der Römer,* ,Munich, 1912.



Esta historia, obra de un equipo de cuarenta profesores de varias universidades españolas, pretende ofrecer el último estado de las investigaciones y, a la vez, ser accesible a lectores de diversos niveles culturales. Una cuidada selección de textos de autores antiguos, mapas, ilustraciones, cuadros cronológicos y orientaciones bibliográficas hacen que cada libro se presente con un doble valor, de modo que puede funcionar como un capítulo del conjunto más amplio en el que está inserto o bien como una monografía. Cada texto ha sido redactado por el especialista del tema, lo que asegura la calidad científica del proyecto.

ORIENTE

1. **A. Caballos-J. M. Serrano,** *Sumer y Akkad.*
2. **J. Urruela,** *Egipto: Epoca Tinita e Imperio Antiguo.*
3. **C. G. Wagner,** *Babilonia.*
4. **J. Urruela,** *Egipto durante el Imperio Medio.*
5. **P. Sáez,** *Los hititas.*
6. **F. Presedo,** *Egipto durante el Imperio Nuevo.*
7. **J. Alvar,** *Los Pueblos del Mar y otros movimientos de pueblos a fines del II milenio.*
8. **C. G. Wagner,** *Asiria y su imperio.*
9. **C. G. Wagner,** *Los fenicios.*
10. **J. M. Blázquez,** *Los hebreos.*
11. **F. Presedo,** *Egipto: Tercer Período Intermedio y Epoca Saita.*
12. **F. Presedo, J. M. Serrano,** *La religión egipcia.*
13. **J. Alvar,** *Los persas.*

GRECIA

14. **J. C. Bermejo,** *El mundo del Egeo en el II milenio.*
15. **A. Lozano,** *La Edad Oscura.*
16. **J. C. Bermejo,** *El mito griego y sus interpretaciones.*
17. **A. Lozano,** *La colonización griega.*
18. **J. J. Sayas,** *Las ciudades de Jonia y el Peloponeso en el período arcaico.*
19. **R. López Melero,** *El estado espartano hasta la época clásica.*
20. **R. López Melero,** *La formación de la democracia ateniense, I. El estado aristocrático.*
21. **R. López Melero,** *La formación de la democracia ateniense, II. De Solón a Clístenes.*
22. **D. Plácido,** *Cultura y religión en la Grecia arcaica.*
23. **M. Picazo,** *Griegos y persas en el Egeo.*
24. **D. Plácido,** *La Pentecontecia.*
25. **J. Fernández Nieto,** *La guerra del Peloponeso.*
26. **J. Fernández Nieto,** *Grecia en la primera mitad del s. IV.*
27. **D. Plácido,** *La civilización griega en la época clásica.*
28. **J. Fernández Nieto, V. Alonso,** *Las condiciones de las polis en el s. IV y su reflejo en los pensadores griegos.*
29. **J. Fernández Nieto,** *El mundo griego y Filipo de Macedonia.*
30. **M. A. Rabanal,** *Alejandro Magno y sus sucesores.*
31. **A. Lozano,** *Las monarquías helenísticas. I: El Egipto de los Lágidas.*
32. **A. Lozano,** *Las monarquías helenísticas. II: Los Seleúcidas.*
33. **A. Lozano,** *Asia Menor helenística.*
34. **M. A. Rabanal,** *Las monarquías helenísticas. III: Grecia y Macedonia.*
35. **A. Piñero,** *La civilización helenística.*

ROMA

36. **J. Martínez-Pinna,** *El pueblo etrusco.*
37. **J. Martínez-Pinna,** *La Roma primitiva.*
38. **S. Montero, J. Martínez-Pinna,** *El dualismo patricio-plebeyo.*
39. **S. Montero, J. Martínez-Pinna,** *La conquista de Italia y la igualdad de los órdenes.*
40. **G. Fatás,** *El período de las primeras guerras púnicas.*
41. **F. Marco,** *La expansión de Roma por el Mediterráneo. De fines de la segunda guerra Púnica a los Gracos.*
42. **J. F. Rodríguez Neila,** *Los Gracos y el comienzo de las guerras civiles.*
43. **M.ª L. Sánchez León,** *Revueltas de esclavos en la crisis de la República.*
44. **C. González Román,** *La República Tardía: cesarianos y pompeyanos.*
45. **J. M. Roldán,** *Instituciones políticas de la República romana.*
46. **S. Montero,** *La religión romana antigua.*
47. **J. Mangas,** *Augusto.*
48. **J. Mangas, F. J. Lomas,** *Los Julio-Claudios y la crisis del 68.*
49. **F. J. Lomas,** *Los Flavios.*
50. **G. Chic,** *La dinastía de los Antoninos.*
51. **U. Espinosa,** *Los Severos.*
52. **J. Fernández Ubiña,** *El Imperio Romano bajo la anarquía militar.*
53. **J. Muñiz Coello,** *Las finanzas públicas del estado romano durante el Alto Imperio.*
54. **J. M. Blázquez,** *Agricultura y minería romanas durante el Alto Imperio.*
55. **J. M. Blázquez,** *Artesanado y comercio durante el Alto Imperio.*
56. **J. Mangas-R. Cid,** *El paganismo durante el Alto Imperio.*
57. **J. M. Santero, F. Gascó,** *El cristianismo primitivo.*
58. **G. Bravo,** *Diocleciano y las reformas administrativas del Imperio.*
59. **F. Bajo,** *Constantino y sus sucesores. La conversión del Imperio.*
60. **R. Sanz,** *El paganismo tardío y Juliano el Apóstata.*
61. **R. Teja,** *La época de los Valentinianos y de Teodosio.*
62. **D. Pérez Sánchez,** *Evolución del Imperio Romano de Oriente hasta Justiniano.*
63. **G. Bravo,** *El colonato bajoimperial.*
64. **G. Bravo,** *Revueltas internas y penetraciones bárbaras en el Imperio.*
65. **A. Jiménez de Garnica,** *La desintegración del Imperio Romano de Occidente.*